5dea62cdc6e67b 4ebbed4964a4fd

luogo, già da sempre aperto, della Necessità e del senso originario della Necessità. Solo all'interno di questo luogo può apparire la necessità che l'essenza dell'Occidente sia il nichilismo. Solo all'interno della struttura originaria della Necessità può apparire la struttura dell'alienazione essenziale dell'Occidente. Anche all'inizio de *Gli abitatori del tempo* [1] si dice che l'intento è di « approfondire il tentativo di condurre nel linguaggio la struttura della civiltà occidentale. Tale struttura avvolge ogni elemento specifico e particolare della nostra storia, e quindi è sempre presente; e tuttavia il suo senso autentico si lascia cogliere in un sottosuolo essenzialmente più profondo di quello esplorato da Hegel, dal marxismo, dalla psicoanalisi, dalla linea ermeneutica Nietzsche-Heidegger, dallo strutturalismo. Questo sottosuolo può essere raggiunto solo se non ci si mette in cammino in compagnia delle ricostruzioni storiche a vario raggio avanzate dalla nostra cultura; anzi, solo se non ci si mette affatto "in cammino", ma si lascia che il luogo della Necessità (ossia la struttura originaria della Necessità), già da sempre aperto *al di fuori* della struttura dell'Occidente, consenta al linguaggio di testimoniarlo e di testimoniarlo come qualcosa di abissalmente estraneo a quell'altro luogo che è appunto la struttura in cui cresce la storia dell'Occidente. Se questa struttura continua a rimanere l'inconscio essenziale della nostra civiltà, quell'altra – il luogo della Necessità – è l'inconscio di questo inconscio, il sottosuolo del sottosuolo, ciò che avvolge l'avvolgente ». *La struttura originaria* tenta appunto di esprimere per la prima volta, ma nel modo più determinato e concreto, l'inconscio che sta alle spalle della stessa struttura inconscia dell'Occidente, il sottosuolo che giace ancora più in fondo del sottosuolo costituito del pensiero fondamentale in cui ormai tutto viene pensato e vissuto dalla civiltà dell'Occidente. Ciò vuol dire che, tra la moltitudine sterminata dei linguaggi che parlano la lingua dell'Occidente – questa è ormai l'unica lingua parlata sulla terra ed è la forma più rigorosa e più espressiva raggiunta dalla lingua del mortale –, incomincia a parlare, ne *La struttura originaria*, un linguaggio che parla una lingua diversa, quella della testimonianza della Necessità.

Quando si incomincia a parlare una lingua diversa, si rimane a lungo sotto la soggezione della lingua materna, cioè della lingua in cui nasce il mortale. Il mortale è la contesa tra il luogo della Necessità e la persuasione, cioè la volontà – che la irruzione in quel luogo – che la terra sia la regione sicura.[2] La terra: cioè la totalità delle cose, umane e divine, che vengono e vanno: che

1. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Roma, 1978.
2. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit. (« La terra e l'essenza dell'uomo »).

entrano nel cerchio dell'apparire della Necessità ed escono da esso. La persuasione che la terra sia la regione sicura isola la terra dalla Necessità, la separa dal destino. E la lingua materna del mortale serba tutte le proprie parole per testimoniare la terra così isolata. Ma isolata dalla Necessità (la Necessità è insieme ciò che è necessità che convenga alla terra, è il destino della terra), la terra appare come un niente. È sul fondamento di questo apparire della nientità della terra che il nichilismo può farsi innanzi come pensiero dominante dell'Occidente. È sul fondamento dell'alienazione che separa la terra dal destino e in cui consiste l'esser mortale del mortale, che può farsi innanzi l'alienazione del nichilismo. La quale, a sua volta, non sta più semplicemente a fondamento di pensieri, teorie, operazioni mentali, ma fonda ormai anche tutte le opere e l'intero agire storico dell'Occidente.

Alla sua superficie – cioè nell'ambito di ciò che l'Occidente crede di sapere e che quindi testimonia nella sua lingua –, l'Occidente vuole che le cose della terra, in quanto cose, *non* siano un niente. Anche quando abbandona le cose alla precarietà estrema e le vede attraversate e consumate dal niente, alla sua superficie l'Occidente rifiuta che, per quanto breve e minacciato sia lo spazio in cui le cose riescono a non essere un niente, in questo spazio esse siano, in quanto cose, un niente. Ma a partire dal pensiero greco, e una volta per tutte, l'Occidente è insieme la volontà che una cosa, in quanto tale, sia ciò che esce e rientra nel niente; sia ciò che è, ma che sarebbe potuto non essere. Questa volontà non si rende conto di ciò che in verità essa vuole (ossia di ciò che necessariamente conviene a quanto essa crede di volere). Essa non vuole semplicemente che le cose divengano un niente ed escano dal niente: essa vuole la follia estrema: che essere-una-cosa sia e significhi, in quanto tale, essere-un-niente; che una cosa, proprio perché non è un niente, sia un niente. Questo è il nichilismo che la « coscienza » dell'Occidente respinge nel proprio inconscio e non lascia affiorare nella propria lingua.

Ma è appunto l'isolamento della terra dalla Necessità a fare apparire, nella zona più profonda e non testimoniata dell'inconscio dell'Occidente, quella nientità della terra che è appunto ciò che la volontà dell'Occidente in verità vuole allorché, volendo che la terra sia la regione sicura, vuole che le cose della terra siano un uscire e un ritornare nel niente. La lingua materna del mortale testimonia la solitudine della terra, non nel senso che essa affermi la nientità delle cose della terra, ma nel senso che questa nientità affiora e quindi si nasconde proprio nel modo in cui la lingua dell'Occidente afferma la non nientità delle cose. Ma solo in quanto tale lingua appare all'interno

plicemente l'identità dell'essenza con sé medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza) » (cap. xiii, par. 6).

Ma la concezione « formalistica » dell'incontraddittorietà dell'ente, che è in verità negazione dell'incontraddittorietà dell'ente, domina l'intera esistenza storica del principio di non contraddizione; sì che, in questo libro, si continua a chiamare « principio di non contraddizione » ciò che si mantiene al di fuori non solo del significato storico, ma dell'essenza stessa di tale principio. E questo è dovuto al fatto che nel libro si dà risalto all'intenzione *esplicita* di tale principio – cioè alla sua volontà che l'ente sia incontraddittorio –, rispetto alla sua intenzione *implicita*, inconscia, cioè alla volontà che l'ente sia niente. O, anche, si preferisce dare risalto nel linguaggio all'astratto elemento apparentemente comune alla verità dell'essere e all'alienazione della verità dell'essere: l'incontraddittorietà dell'essere. Ma questo elemento astratto è *apparentemente* comune, perché non è un universale che si individui diversamente (nella verità e nell'alienazione della verità), permanendo tuttavia *come tale* in entrambe le sue individuazioni, bensì è un « universale » che, individuandosi nell'alienazione della verità, insieme *si nega* (cioè si costituisce come volontà inconscia che l'ente sia niente); sì che solo separando astrattamente il suo individuarsi dal suo negarsi nella sua stessa individuazione, esso può venire inteso come un elemento comune alla verità e all'alienazione della verità dell'essere.

Ma ne *La struttura originaria* la testimonianza dell'impossibilità che l'ente non sia spinge verso la verità dell'essere anche il senso della « fenomenologia », ossia del concetto dell'apparire dell'ente. La verità dell'essere, come Necessità del legame che unisce *ogni* ente al suo essere (cioè al suo non essere un niente), è insieme verità dell'apparire dell'essere, cioè Necessità che il divenire dell'ente appaia non come un uscire e un ritornare nel niente, ma come apparire e scomparire di ciò che, in quanto ente, è necessariamente legato al suo essere e, così, è eterno.[1] Ma è appunto nel modo in cui stabilisce il senso della « fenomenologia » che questo libro, incominciando a parlare la lingua della testimonianza della Necessità, rimane sotto la soggezione della lingua che testimonia l'isolamento della terra dalla Necessità. Appunto per questo si è detto che ne *La struttura originaria* la testimonianza dell'impossibilità che l'ente non sia *spinge* il senso della « fenomenologia » verso la verità dell'essere; e cioè un

1. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit. (« Ritornare a Parmenide. Poscritto »).

tratto della verità dell'essere (la L-immediatezza) spinge l'altro tratto (la F-immediatezza, la « fenomenologia ») verso il senso che gli conviene nell'unità concreta dei due tratti, e che ancora non raggiunge perché ancora è soltanto spinto verso tale unità, anche se nell'estrema vicinanza di essa.

Tuttavia, proprio per questo suo essere spinta verso la verità dell'essere, in questo libro la « fenomenologia » presenta un senso essenzialmente diverso da quello che compete all'esistenza storica di tale concetto. Il paragrafo 26 del capitolo xiii, intitolato « Il divenire come apparizione dell'immutabile », incomincia con questo passo: « La totalità dell'essere F-immediato, come orizzonte in cui la nascita e l'annullamento dell'essere viene alla manifestazione, deve essere pertanto [cioè una volta affermato che *tutto*, *ogni* ente, è immutabile, par. 8] determinata come l'orizzonte in cui è manifesto il comparire e lo sparire dell'essere; ossia ciò che, da un punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità dell'essere F-immediato (ma si potrebbe anche dire: ciò che dal punto di vista del concetto T_a), si manifesta come un *sopraggiungere* e un *annullarsi*, si rivela, nella strutturazione concreta dell'originario, come un *apparire* e uno *scomparire* ».

Il « punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità dell'essere F-immediato » è il punto di vista che *separa astrattamente* l'apparire dell'ente dall'impossibilità che l'ente non sia (cioè separa astrattamente la F-immediatezza dal senso autentico, concreto della L-immediatezza, dove l'opposizione dell'ente al proprio altro è *insieme* opposizione dell'ente al suo esser niente). Il « concetto T_a » (determinatamente considerato nel capitolo xi) è appunto l'apparire dell'ente in quanto così astrattamente separato. Il passo riportato dice dunque che se l'apparire dell'ente viene astrattamente separato dall'impossibilità che l'ente non sia, allora il divenire dell'ente si manifesta come il suo uscire e ritornare nel niente; mentre « nella strutturazione concreta dell'originario » (cioè nella relazione concreta tra F-immediatezza e L-immediatezza, che è negazione della loro astratta separazione) il divenire dell'ente si manifesta come il comparire e lo sparire dell'immutabile. In questo modo, la « fenomenologia » è inscritta nella struttura originaria della Necessità, che le conferisce un significato essenzialmente diverso, perché nella esistenza storica della fenomenologia la volontà esplicita di riconoscere ciò che appare, e nella misura in cui appare, nasconde la volontà inconscia di coprire l'ente che appare con la forma nichilistica del suo uscire e ritornare nel niente; e quindi, essendo questa forma ad esser posta come ciò che appare, il fenomenismo appartiene all'essenza della fenomenologia, e la volontà inconscia di coprire con tale forma ciò

uscire e ritornare nel niente. La comprensione non nichilistica del linguaggio de *La struttura originaria*, che lo sottrae al nichilismo, cui, pure, è ancora di fatto soggetto, avverte invece, da una parte, che quel « dato » non è affatto tale, ma è il contenuto dell'interpretazione *nichilistica* di ciò che è autenticamente dato (cioè è il contenuto di quell'interpretazione – opposta all'« interpretazione » che è la verità necessaria dell'ente – in cui si esprime la volontà di potenza che vuole originariamente la nientità dell'ente); e, dall'altra parte, avverte che quell'altra « interpretazione », affermante la Necessità che il « divenire » sia il comparire e lo scomparire dell'immutabile, non è in contraddizione col dato da essa interpretato. Ciò significa che se le forme linguistiche, che in questo libro esprimono apparentemente la presenza diretta del nichilismo, sono intese – oltre che come inscritte nell'« interpretazione » necessaria – come espressione *non di un contenuto considerato come dato*, ma come espressione *della fede nichilistica che questo contenuto sia dato*, allora *tutto* il linguaggio de *La struttura originaria* parla la lingua della Necessità e si sottrae *interamente* ad ogni soggezione alla lingua dell'Occidente e dell'isolamento della terra.

D'altra parte, anche il titolo del capitolo XIII – « La metafisica originaria » – favorisce l'equivoco, perché, come del resto accade lungo l'intero sviluppo dell'indagine, chiama « metafisica », cioè col nome della protagonista fondamentale della storia del nichilismo, il linguaggio che, oltre la storia dell'Occidente, incomincia ad esprimere e a negare l'essenza del nichilismo. Tuttavia, se « metafisica » è il linguaggio che esprime il rapporto degli enti con la *totalità* dell'ente e il senso fondamentale di questo rapporto, allora questo libro è « metafisica » (unitamente a tutti gli altri miei scritti). Cioè la metafisica può configurarsi sia come nichilismo (questa è la configurazione storica della metafisica), sia come negazione del nichilismo. È appunto perché non si concentra sul significato storico della parola « metafisica » (cioè sul senso che di questa parola domina nella storia), ma sul significato comune alla metafisica come evento storico e come negazione del nichilismo, che *La struttura originaria* può qualificarsi come « metafisica ». Mentre il linguaggio di *Essenza del nichilismo*, invece di mettere in rilievo le forme semantiche che sono comuni al nichilismo e alla sua negazione – quale, appunto, il riferimento alla totalità dell'ente –, mette in rilievo il tratto nichilistico che è comune sia alla metafisica storica, sia all'antimetafisicismo della cultura contemporanea, e quindi evita di chiamare « metafisica » l'apparire della totalità dell'ente, secondo cui si struttura originariamente la Necessità.

In modo analogo, mentre in *Essenza del nichilismo* la parola ἐπιστήμη sta a indicare la Necessità stessa della struttura originaria (cioè lo *stare* del De-stino, che *sta* non perché domi la ribellione del divenire delle cose, ma perché, al di fuori della persuasione che il divenire esista, al di fuori dell'alienazione, *le cose stesse* appaiono come uno *stare*), negli scritti successivi viene invece rispettato il significato storico della parola ἐπιστήμη, che quindi resta ad esprimere la volontà di controllare l'uscire e il ritornare nel niente (una volontà di dominio che, proprio perché tale, è il riconoscimento più radicale dell'esistenza di ciò che essa intende dominare), aprendo una dimensione che si impone, « sta » (ἐφίσταται) « su » (ἐπί) tutto, e quindi anche su ciò che minaccia l'esistente, uscendo dal niente, o tenta di sfuggirgli rifugiandosi nel niente. (E lo stesso avvertimento è opportuno ripetere a proposito delle parole « Dio » e « Sacro », che mentre in *Essenza del nichilismo* sono pronunciate ancora con l'intento di nominare quei tratti della struttura originaria della Necessità, che sono, rispettivamente, il Tutto dell'ente e ciò che, rispetto a tale struttura, riesce a costituirsi come il *problema*, negli scritti successivi sono invece lasciate al loro significato storico, cioè al senso in cui esse appaiono come determinazioni decisive dell'alienazione essenziale della volontà di potenza).

Ma tutto questo non significa che il tratto che accomuna la metafisica, come evento storico, e *La struttura originaria* (questo tratto è appunto il riferimento alla totalità dell'ente) abbia la stessa ampiezza del tratto che accomuna la metafisica occidentale e l'antimetafisicismo (e questo tratto è il nichilismo). Questo, anche se sussiste un'analogia tra i due accomunamenti. Infatti, nel riferimento storico alla totalità dell'ente il senso nichilistico dell'ente conduce inevitabilmente (lungo la storia dell'Occidente) al tramonto della totalità – perché, in quanto suprema forma epistemica, la totalità anticipa ogni novità del divenire e rende impossibile il sopraggiungere dell'ente dal niente, cioè il divenire stesso di cui essa è peraltro il più radicale riconoscimento, sí che il riferimento alla totalità è destinato ad essere sostituito dal riferimento alla parte, che è tipico del sapere scientifico specializzato.[1] In modo analogo, in quel riferimento storico alla totalità dell'ente, il senso della totalità dell'ente, come tale, conduce inevitabilmente al tramonto del senso nichilistico dell'ente – sebbene il tramonto della totalità si esprima come quella sconfinata grandezza di eventi che è la stessa civiltà della tecnica, mentre il tramonto del nichilismo non si esprime in altro, sinora, che nel linguaggio che incomincia a testimoniare la verità dell'essere. Ma, ap-

1. Cfr. *Gli abitatori del tempo*, cit. (« Tramonto del marxismo », « Götterdämmerung »). Cfr. anche, per il senso generale di questa tesi: E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1979.

tologie, perché se in « $A = A$ » (« A è A ») l'altro da A « si affaccia soltanto come parvenza, come immediato dileguarsi », e « il movimento » che va oltre A « rientra in sé stesso », cioè ricade su A (*Logica*, II, sez. I, cap. II, « L'identità », Nota 2ª), d'altra parte l'affacciarsi dell'altro non è così nullo da non provocare una contraddizione tra il fatto che « l'identità [$A = A$] non dice nulla », non arriva a nulla nel suo muoversi oltre A, e il fatto che, peraltro, questo movimento, per poter « rientrare in sé stesso » deve essersi portato oltre A, ossia deve avere portato A all'identificazione con il diverso da A (sia pure un diverso che dilegua non appena è toccato da A).

Senonché, ne *La struttura originaria* (cap. III, parr. 10-14; cap. VI, parr. 9-18), si mostra che in una proposizione del tipo $A = A$ la contraddizione non si costituisce semplicemente tra la « nullità » e la « *parvenza* » dell'altro da A, come ritiene Hegel, ma tra la nullità e l'*esistenza* dell'altro da A; perché A che compare come predicato è necessariamente altro da A che compare come soggetto, altrimenti l'identità tra A e A non riuscirebbe ad aprirsi, cioè non si avrebbe a che fare con $A = A$, ma semplicemente con A. In questo modo, essendo contraddizione non solo le proposizioni « sintetiche » ($A = B$), ma anche le proposizioni « tautologiche » ($A = A$), nessuna proposizione può appartenere, in quanto contraddizione, alla struttura originaria della Necessità. In questo libro si mostra appunto (cfr. i luoghi qui sopra citati) in che senso i vari tipi di proposizioni si costituiscano tutti, in quanto appartenenti alla struttura della Necessità, cioè in quanto dire necessario, come un dire identico.

Ciò significa che ne *La struttura originaria* resta testimoniato – resta detto – un senso del *dire*, che sta nella lontananza estrema rispetto al senso in cui l'Occidente dice. La lontananza è estrema, perché il dire dell'Occidente è dominato dal nichilismo non solo *per* ciò che questo dire dice, ma anche – ed è questo l'aspetto che ora si sta considerando – in quanto questo dire è dire. L'isolamento della terra dalla Necessità è il fondamento dell'accadimento del nichilismo, e il nichilismo è la forma di isolamento che domina la storia dell'Occidente – l'isolamento degli enti dal loro essere, che consente loro di essere trattati come un niente. Ma l'isolamento della terra dalla Necessità è insieme il fondamento del senso in cui l'Occidente dice. Il dire dell'Occidente ha le sue radici, non solo *per* ciò che esso dice (ciò che esso dice, appunto, è il nichilismo), ma *in quanto dire*, nello stesso terreno del nichilismo: l'isolamento della terra dalla Necessità. Attraverso l'isolamento della terra, il nichilismo dell'Occidente e il senso in cui l'Occidente è un dire si legano l'uno all'altro. Il dire in quanto dire è, nella storia dell'Occidente, isolamento anche là dove, con Hegel, il pen-

siero dell'Occidente intende porsi come la negazione più radicale dell'isolamento.

Nella sua forma più elementare, la κοινωνία delle determinazioni è una dualità unificata – la dualità di cosa (πρᾶγμα) e di azione (πρᾶξις) – che viene espressa dal dire (λόγος), unificando cosa e azione « per mezzo di nome e di verbo » (συνθεὶς πρᾶγμα πράξει δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος, *Sophista*, 262e). Andando oltre il nome, il dire non si imbatte in altro che nel verbo, ossia in ciò che è altro dal nome. Aristotele riprende questo concetto all'inizio del *De interpretatione*: se il verbo (e il verbo per eccellenza per Aristotele è l'essere) non viene aggiunto al nome – ἐὰν μὴ τὸ εἶναι... προστεθῇ, 16a, 17-18 – non esiste un dire. L'aggiungersi indica l'alterità dell'aggiungentesi a ciò cui esso è aggiunto. Nel *De interpretatione* si precisa che il dire (λόγος), come dire apofantico, è un tutto, ognuna delle cui parti, « separata » (κεχωρισμένον), è significativa come φάσις (« parola »), ossia come nome che non è costituito da sintesi o diairesi, non come κατάφασις (« affermazione », cioè sintesi) (16b, 26-28). Per Platone e Aristotele il dire vero esprime ciò che è. Hegel, prendendo coscienza che il dire, come tale, è contraddizione (ma ciò che per Hegel è il dire come tale è in effetti il dire dell'Occidente), afferma che la contraddizione del dire è attestata dall'esperienza. (Il che non significa che Hegel neghi il principio di non contraddizione, ma che per Hegel la realtà è il pensiero in quanto esso è l'uscire dalla contraddizione – dove l'« esperienza » appartiene appunto al momento in cui il pensiero si contraddice).

Per quanto riguarda l'essenza del dire dell'Occidente – il *dire come contraddizione*, cioè inteso come un oltrepassamento dove ciò da cui l'oltrepassamento incomincia viene ad imbattersi semplicemente in qualcosa che, in quanto non è quel cominciamento, è *altro* da esso (e che è un'alterità, e determina quindi una contraddizione, anche quando non è riconosciuto come tale) – la logica moderna non esce dal senso platonico-aristotelico del dire. Per Boole (che a sua volta riduce aristotelicamente tutti i verbi al verbo « essere », inteso come avente un valore insieme esistenziale e copulativo), la proposizione è esplicitamente posta come un'equazione, dove il simbolo « = » esprime la forma del verbo « essere » e i due termini dell'equazione (che sono dei diversi anche quando sono costituiti dalla stessa variabile) restano quindi identificati. Il concetto di « funzione proposizionale », introdotto da Frege e da Russell, non è negazione delle proposizioni attributive della logica classica, ma le considera come un caso limite della funzione proposizionale: quello in cui la funzione può essere saturata con l'introduzione di un solo argomento. D'altra parte, se la proposizione attribu-

due equazioni tra parentesi ha un senso diverso dai segni di « uguale » che costituiscono queste due equazioni. Esso è l'identità originaria, separatamente dalla quale l'identificazione di A a B $(A = B)$ e di B a A $(B = A)$ è la contraddittoria affermazione dell'identità dei non identici (A, B). *Isolate* dall'identità originaria $(A = B) = (B = A)$, le due equazioni che la costituiscono sono contraddizioni. E l'identità è *originaria*, perché, come risultato di un « movimento », sarebbe essa stessa contraddittoria. Come risultato di un « movimento » che porti dapprima A a identificarsi a B e poi all'identificazione di quell'identificarsi con l'identificarsi di B con A (un'identificazione, quest'ultima, che in quanto incominciante da B sarebbe diversa da quella incominciante da A), l'identità $(A = B) = (B = A)$ sarebbe la contraddittoria identificazione di due contraddizioni diverse.

Ciò che dunque nel linguaggio filosofico tradizionale viene chiamato « proposizione sintetica » $(A = B)$ è una forma dell'alienazione della verità. Quando infatti nella lingua dell'Occidente si dice semplicemente che questa lampada è accesa, non si ha a che fare con una semplificazione linguistica che riduce l'equazione all'indispensabile; si ha a che fare con l'isolamento di $A = B$ dall'identità originaria $(A = B) = (B = A)$, e in questo isolamento $A = B$ diventa un atomo semantico indipendente che finisce con l'apparire, anche all'interno dell'alienazione della verità, come una contraddizione. Ma, poi, non solo le « proposizioni sintetiche », ma ogni forma di proposizione della lingua dell'Occidente (proposizioni « identiche », « analitiche », « sintetiche a priori ») è una contraddizione. Anche dicendo che questa lampada è questa lampada $(A = A)$, si pone una diversità ineliminabile tra il soggetto e il predicato: proprio perché si pone la loro identità (ossia l'identità tra A e sé stesso). E quindi, anche qui, i diversi son posti come identici.

Ma, anche qui, nella struttura originaria della Necessità A, che è A, non è un A che si mantiene separato da A e che è in questo suo esser così separato che si pone come ciò cui conviene di esser A: all'opposto, è ad A-che-è-A che conviene di esser A, e quest'ultimo A è a sua volta l'esser A di A (cioè di quel primo A-che-è-A), sì che l'equazione $A = A$ non è una contraddizione solo in quanto si struttura come l'identità originaria

$$(A = A) = (A = A)$$

cioè solo in quanto non è isolata da tale identità. L'isolamento del soggetto dal predicato (l'isolamento per il quale il predicato, convenendo al soggetto isolato, è in ogni caso un diverso che viene identificato a ciò da cui è diverso) è lo stesso isolamento della relazione soggetto-predicato dall'identità origina-

ria tra relazione soggetto-predicato e relazione predicato-soggetto.

L'identità di $A = B$ e $B = A$ non ha nulla a che vedere con una sorta di rovesciamento della teoria tradizionale della « conversione » delle proposizioni. Nella struttura originaria, dire, ad esempio, che tutte le stelle sono luminose non è dire che tutti i luminosi (tutte le cose luminose) sono stelle, ma che il luminoso è tutte le stelle. Il luminoso (l'esser luminoso, la luminosità) è l'essenza di *tutte* le cose luminose in quanto cose luminose. Dire che tutte le stelle sono luminose è dire che tutte le stelle sono il luminoso, in quanto esse sono alcune delle cose che sono il luminoso, e non in quanto esse sono tutte le cose luminose; o anche: è dire che tutte le stelle sono il luminoso in quanto esso è il loro luminoso, e non in quanto esso è il luminoso di tutte le cose luminose. Così, dire che il luminoso è tutte le stelle non significa dire che il luminoso è tutte le stelle in quanto esso è l'essenza di tutte le cose luminose, ma in quanto è l'essenza di alcune cose luminose, di quelle cioè che sono stelle. Il luminoso è l'essenza di tutte le cose luminose, ma il luminoso è tutte le stelle non in quanto esso è l'essenza di tutte, ma in quanto è l'essenza di alcune delle cose luminose. Il dire appartiene dunque alla struttura originaria, in quanto dice che tutte le stelle che sono luminose sono il luminoso che è tutte le stelle – dove l'espressione « tutte le stelle che sono luminose » non allude alla contrapposizione tra le stelle luminose e le stelle non luminose, ma alla contrapposizione tra la totalità delle stelle non isolata dalla luminosità e la totalità delle stelle isolata dalla sua luminosità.

L'isolamento del soggetto dal predicato del dire è fondato, come ogni altro isolamento, sull'isolamento della terra dalla Necessità. L'isolamento originario della terra fonda ogni altro isolamento all'interno della terra isolata. L'isolamento che costituisce il dire dell'Occidente trova così nel proprio fondamento l'isolamento che costituisce il nichilismo dell'Occidente. E quindi solo se l'ente è isolato dal suo essere ed è pertanto posto come un niente, il dire dell'Occidente isola il soggetto dal predicato e cioè la relazione soggetto-predicato dall'identità originaria del dire; e solo se il dire dell'Occidente è questo isolamento, l'ente è isolato dal suo essere ed è trattato come un niente. Questo vale per ogni dire dell'Occidente. Se poi si considera quel dire dell'Occidente, che dice che l'ente è (= l'ente è esistente), in questo dire l'isolamento dell'ente dal suo essere (esistere) è, da un lato, l'identificazione contraddittoria di quei diversi che sono l'ente e il suo « è » (il suo esistere) (i quali, peraltro, sono diversi nello stesso senso in cui, in « A è A », A è diverso da A, o, in « A non è non-A », A è diverso da « non esser non-A »); dall'altro lato, questa identificazione è un sopraggiungente che

sando l'« essere » (cioè l'« è », in quanto « essere formale ») come il semplice, si continua a rimanere sotto il dominio del modo in cui Platone compie il parricidio. È vero che il parricidio è l'unico passo innanzi rispetto a Parmenide, compiuto dal pensiero occidentale (cfr. *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 77 sgg.), ma, diventando predicato di ogni determinazione – diventando, nella testimonianza del linguaggio, ciò che esso è da sempre nella struttura della Necessità –, l'« essere » non può rimanere il semplice, ma è quel complesso semantico in cui consiste l'esser *sé* dell'identità (e che è un complesso semantico già nel suo distinguersi dal *non essere un niente*).

È inevitabile quindi che la dimostrazione – data all'inizio del paragrafo 5 del capitolo VI – della semplicità semantica dell'essere formale si riveli falsa. È vero, infatti, che se « essere » fosse un significato complesso, i momenti di questo significato dovrebbero *essere* (giacché il complesso non può essere costituito da ciò che non è). Ma da questo non segue che allora « il momento conterrebbe già ciò che dovrebbe risultare dalla sintesi con gli altri momenti ». Dire che del momento si deve predicare l'essere, non equivale infatti a dire che il significato del predicato debba entrare a costituire il significato del momento di cui il predicato si predica.

3. L'IMMEDIATEZZA DELLA STRUTTURA DEL DIRE

Ma anche in un altro senso, ne *La struttura originaria*, il significato delle espressioni « proposizioni analitiche », « sintetiche », ecc. è lontano da quello della tradizione filosofica.

L'immediatezza logica è l'immediatezza dell'identità-non contraddittorietà dell'ente *in quanto ente*, cioè di ogni ente, cioè della totalità dell'ente. L'immediatezza fenomenologica è l'immediatezza dell'apparire dell'ente che appare, *in quanto ente che appare*, cioè di ogni ente che appare, cioè della totalità dell'ente che appare. L'identità-non contraddittorietà *di un certo ente*, quindi, è necessaria non perché questo ente è *questo* ente, ma perché questo ente, come ogni altro ente, è *ente*. Altrimenti l'identità-non contraddittorietà di un cert'altro ente non potrebbe essere necessaria. E in relazione all'apparire della convenienza di una certa determinazione (ente) a una cert'altra determinazione – ad esempio in relazione all'apparire della convenienza dell'essere accesa a questa lampada – questa convenienza è necessaria non perché questa determinazione che appare è *questa* determinazione che appare, ma perché questa determinazione che appare, come ogni altra determinazione che appare è *deter*-

minazione che appare. Altrimenti, anche qui, la convenienza di una determinazione a una cert'altra determinazione che appare non potrebbe essere necessaria.

Questo significa che l'immediato logico è l'identità-non contraddittorietà *della totalità* dell'ente e che l'immediato fenomenologico è l'apparire *della totalità* dei nessi che appaiono (il nesso essendo appunto il convenire di una determinazione ad un'altra). In quanto concretamente *distinte*, rispettivamente, dall'immediato logico e dall'immediato fenomenologico, ossia dalla totalità del logo e dalla totalità dell'apparire, le predicazioni $(A = A) = (A = A)$ e $(A = B) = (B = A)$ – dove A e B indicano ognuno un certo ente – non sono l'immediato, ma un *mediato* – un mediato che è mediato dall'appartenenza del mediato alla totalità dell'immediato, ossia alla totalità in cui l'immediato consiste. In quanto distinte dall'immediato logico, le predicazioni che, come $(A = A) = (A = A)$, affermano l'identità-non contraddittorietà di un certo ente, non costituiscono una molteplicità di proposizioni analitiche, ma appartengono all'insieme delle proposizioni mediate (« sintetiche a priori »), *unica* proposizione analitica essendo quella che esprime l'immediato logico. A loro volta, in quanto concretamente *distinte* dall'immediato fenomenologico, le predicazioni che, come $(A = B) = (B = A)$, affermano un nesso (tra determinazioni) che appare, non costituiscono una molteplicità di proposizioni sintetiche a posteriori, ma appartengono a loro volta (come proposizioni sintetiche a priori di tipo particolare) all'insieme delle proposizioni mediate, *unica* proposizione sintetica a posteriori essendo quella che esprime l'immediato fenomenologico. (L'immediato logico, come identità-non contraddittorietà della totalità dell'ente, e l'immediato fenomenologico, come totalità dell'ente che appare, sono fondamento delle predicazioni immediate, *includendo* in sé tali predicazioni, giacché il mediato è una parte della totalità, in quanto distinto dalla totalità di cui è parte).

Tuttavia se la predicazione $(A = A) = (A = A)$ è considerata non nel suo essere concretamente *distinta* dall'immediato logico, ma *nella sua relazione* ad esso – cioè *come* individuazione dell'universalità concreta in cui consiste la totalità dell'immediato logico –, allora questa relazione di $(A = A) = (A = A)$ all'immediato, includendo sia questa predicazione sia l'immediato, è l'immediato stesso.[1] In questo senso, esiste una molte-

1. L'universalità dell'immediatezza logica si individua non solo nell'identità-non contraddittorietà delle *parti* della totalità dell'ente, ma anche nei *modi* di tale identità; sì che il modo per il quale A è un positivo che si contrappone a quel negativo di A, che è il positivo B, è un'individuazione

certo ente A, sì che l'identità di B, C e di ogni ente da cui A è isolato resta esclusa; e, analogamente, per quanto riguarda le predicazioni isolate del tipo $(A = B) = (B = A)$, il nesso tra due enti che appaiono (A, B), non può essere affermato perché è necessario affermare la totalità delle determinazioni che appaiono, nella misura in cui appare (giacché, anche in questo caso, il riferimento alla totalità dell'apparire escluderebbe l'isolamento del nesso tra A e B), e quindi il nesso tra A e B deve essere affermato perché questo nesso che appare è questo certo nesso, sì che tutti gli altri nessi che appaiono, da cui il nesso tra A e B è isolato, restano negati.

Infine, se l'isolamento sussiste tra la stessa immediatezza logica e la stessa immediatezza fenomenologica, cioè tra l'identità-incontraddittorietà dell'ente e l'apparire dell'ente, l'identità isolata è l'identità di un ente la cui esistenza può essere negata, perché all'interno dell'orizzonte dell'identità isolata non può apparire l'immediatezza dell'apparire (F-immediatezza) dell'ente che è identico (e poiché l'identità stessa dell'ente è un ente, la stessa identità dell'ente può essere negata, perché all'interno dell'isolamento dell'identità non appare l'immediatezza dell'apparire di quell'ente che è la stessa isolata identità dell'ente); e l'isolato apparire dell'ente è l'apparire di un ente che può essere posto come diverso da sé e identico all'altro da sé, perché all'interno dell'isolato apparire dell'ente non può apparire l'immediatezza dell'identità (L-immediatezza) dell'ente che appare (e poiché l'apparire stesso dell'ente è un'identità con sé, lo stesso apparire dell'ente, isolato dall'identità dell'ente, può essere posto come non apparire dell'ente).

La predicazione che esprime la relazione concreta tra l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica è dunque espressione della stessa strutturazione dell'originario come tale. Tale predicazione è espressa dalla seguente identità, che si struttura a sua volta secondo lo schema $(x = y) = (y = x)$:

la L-immediatezza dell'ente (ossia l'ente nel suo essere immediatamente identità con sé e non contraddittorietà – questo primo termine corrisponde alla prima x dello schema), *la quale è immediatamente presente* (*cioè F-immediata*) (questo secondo termine corrisponde alla prima y dello schema) *è l'immediata presenza* (*cioè la F-immediatezza*) (questo terzo termine corrisponde alla seconda y dello schema) *della L-immediatezza dell'ente* (questo quarto termine corrisponde alla seconda x dello schema).

In quanto la relazione tra L-immediatezza e F-immediatezza esiste nella forma dell'*identità* tra la sintesi di L-immediatezza e F-immediatezza e la sintesi di F-immediatezza e L-immediatezza, la L-immediatezza, come immediatezza dell'identità dell'ente,

è l'unità di sé e della F-immediatezza. (E come il dire che questa lampada è accesa è, nella struttura originaria, dire che l'esser acceso è questa lampada, così dire che l'identità è presente è dire che la presenza è l'identità). E tuttavia questa unità è la struttura originaria della Necessità solo in quanto anch'essa, che appartiene alla L-immediatezza dell'ente (e anzi è l'espressione più concreta di tale immediatezza), *appare*, ossia è F-immediata; sì che la sintesi tra la L-immediatezza e la F-immediatezza non esiste soltanto nella forma della L-immediatezza, ma anche nella forma della F-immediatezza. Dove queste due forme non sono tra loro isolate, ma sono esse stesse in sintesi. Cioè la sintesi di L-immediatezza e F-immediatezza esiste nella forma della sintesi tra L-immediatezza e F-immediatezza. La stessa equazione $(x = y) = (y = x)$ appartiene e anzi è l'espressione concreta del proprio elemento x (L-immediatezza) che, essendo y (F-immediato), è y (l'esser F-immediato) di x. E l'apparire di tale equazione appartiene a y predicato di x.

Anche: l'identità è presente; l'identità tra l'identità e la presenza (l'identità che si costituisce come $(x = y) = (y = x)$) appartiene all'identità che è presente, e la presenza dell'identità tra l'identità e la presenza appartiene alla presenza dell'identità. La sintesi della L-immediatezza e della F-immediatezza è appunto, come struttura originaria della Necessità, ciò la cui negazione è autonegazione – autonegazione, il cui senso è esplicitamente determinato ne *La struttura originaria*, ma che ha trovato la sua espressione più concreta in *Essenza del nichilismo* (« Ritornare a Parmenide », 6). E l'equazione $(x = y) = (y = x)$ (sempre interpretando le variabili nel modo qui sopra indicato) è tale che non solo è contraddittorio che $y = x$ non convenga a $x = y$, ma è contraddittorio anche che y non convenga a x (o x a y). Si è già detto che l'esistenza di un'identità non presente può essere negata. Se cioè dell'identità si nega che sia presente, si può affermare che l'ente identico non esiste. Ora si aggiunga che, con questa negazione, resta consentita l'affermazione della nientità di ciò che, peraltro, in quanto ente identico, non è un niente. E se della presenza dell'ente si nega che sia presenza dell'identità dell'ente, l'ente che è presente è affermato appunto nella sua non identità, cioè nella sua contraddittorietà. L'identità di L-immediatezza e F-immediatezza è cioè, nel linguaggio de *La struttura originaria*, proposizione analitica, e anzi *la* proposizione analitica stessa nella sua concretezza.

Questo, anche se ne *La struttura originaria* il nichilismo della persuasione che l'uscire e il ritornare nel niente da parte degli enti appare, raggiunge la stessa distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche a posteriori, cioè raggiunge la

mento del pensiero dominante dell'Occidente. Ma la possibilità dell'equivoco è qui ancora maggiore, perché il modo in cui il senso della dialettica e del rapporto tra il concreto e l'astratto compare in questo libro è strettamente collegato all'interpretazione che in questo libro viene data del metodo dialettico hegeliano. Interpretazione, poi, che è un aspetto dell'atteggiamento complessivo che *La struttura originaria* assume nei riguardi del pensiero filosofico dell'Occidente. Accade cioè, in questo libro, che il linguaggio incominci a testimoniare ciò che non si lascia in alcun modo ricondurre al pensiero dell'Occidente – ossia la Necessità, nel cui sguardo appare l'alienazione dell'Occidente –, e ciononostante questo pensiero continui ad essere considerato, nel suo insieme, come positivamente coordinabile al senso autentico della struttura originaria, cioè come materiale in cui sono presentiti, sia pure in modo inadeguato, i tratti fondamentali di tale struttura, e dove l'inadeguatezza del presentimento, per quanto profonda, è intesa non come sintomo di un errare che appartiene all'essenza alienata del pensiero occidentale, ma soltanto come sintomo dell'incapacità di sviluppare in modo coerente e rigoroso la positività e verità implicita di tale pensiero.

Nel suo significato essenziale, il « concreto » è la strutturazione stessa dell'originario, ossia quell'unificazione dei tratti dell'originario, per la quale la negazione dell'originario è autonegazione. E l'« astratto » è il tratto o l'elemento particolare della struttura (ad esempio una predicazione particolare o un contenuto non predicativo, come questa lampada). La Necessità è appunto la struttura originaria, come struttura del contenuto la cui negazione è autonegazione originaria. All'interno dell'isolamento della terra e del nichilismo, la « necessità » è invece (nella varietà delle sue forme storiche) quella forma della volontà di potenza che vuole dominare il divenire (l'uscire e il ritornare nel niente) dell'ente, e che è destinata ad essere travolta dalla fede nella novità imprevedibile del divenire.

La struttura originaria è il nesso originariamente necessario che unisce le determinazioni dell'originario. E questo nesso è un organismo di predicazioni unificato dalla predicazione che afferma l'identità della L-immediatezza e della F-immediatezza. Nel linguaggio di questo libro, il « concetto concreto dell'astratto » è l'apparire della determinazione particolare (cioè del tratto particolare) dell'originario, come determinazione che, distinta dalle altre determinazioni dell'originario, è peraltro ad esse necessariamente unita. Il concetto concreto dell'astratto è quindi la stessa struttura originaria nella sua relazione determinata ai tratti che la costituiscono. Il « concetto astratto dell'astratto » è l'apparire della determinazione particolare dell'originario, come determinazione che non solo è distinta, ma è separata dalle altre determinazioni dell'originario. Ogni negazione dell'originario è concetto astratto dell'astratto, perché ogni negazione è una determinazione particolare dell'originario, che viene separata dalla relazione necessaria che la unisce, come negata, alla struttura originaria. Ogni concetto astratto dell'astratto è una negazione dell'originario, appunto perché esso è, esplicitamente o implicitamente, negazione del nesso necessario in cui la struttura originaria consiste. Poiché la struttura originaria è la struttura della Necessità solo in quanto essa è negazione della propria negazione, la struttura originaria è il concetto concreto come negazione del concetto astratto dell'astratto, e quindi della totalità, attuale e possibile, dei concetti astratti dell'astratto.

Ma proprio perché il concetto astratto dell'astratto è negazione della struttura originaria, in quanto esso è negazione del nesso necessario tra l'astratto e il concreto originario, proprio per questo tale concetto è negazione della L-immediatezza, cioè è affermazione autocontraddittoria, contraddizione. Il nesso necessario tra l'astratto e il concreto originario *costituisce* il significato dell'astratto come tale – dell'astratto, cioè, in quanto determinazione distinta. L'astratto (ogni astratto) è il significato che è – consiste nel significato in cui consiste –, appunto in quanto esso è necessariamente connesso al concreto originario. È appunto la *necessità* della connessione a costituire il significato dell'astratto. Se la connessione fosse accidentale, il significato dell'astratto sarebbe indifferente alla connessione. Ciò vuol dire che il significato dell'astratto, all'interno della connessione necessaria, è *diverso* dal significato dell'astratto al di fuori di tale connessione. Se *A* è il significato di una determinazione astratta nel suo concreto apparire come determinazione distinta e insieme necessariamente connessa all'originario, al di fuori di questa connessione *A* non è *A* e non è significante come *A*, ossia ciò che nella connessione è *A*, al di fuori della connessione è non-*A*, è significante come non-*A*.

Ma proprio perché la connessione è necessaria, lo stare al di fuori della connessione da parte di *A* è l'impossibile. E l'impossibile è appunto il contenuto che viene affermato nel concetto astratto dell'astratto. Tale concetto non afferma che ciò che nella connessione necessaria è *A*, al di fuori della connessione è non-*A* (questa affermazione non è negazione della struttura originaria, ma è anzi il concetto concreto, la verità dello stare al di fuori della connessione necessaria, da parte di ciò che sta in tale connessione); e non afferma nemmeno che a quel non-*A* non competa quell'esser necessariamente connesso all'originario, che invece, nella sua specificità, compete a *A* (anche questa affermazione appartiene al concetto concreto di quel non-*A*,

ficato, cioè, rispetto al quale la separazione è predicato impossibile), dall'altro lato è, appunto, l'apparire di *A* come separato, e, come separato, *A* non è *A*, è non-*A*. Nel concetto astratto, a *A* (che appare, nel suo esser *A*, nel suo significato concreto) viene riferito un predicato (la separazione), relativamente al quale il soggetto della predicazione, in verità, non è *A*, ma un non-*A*. *A* resta così identificato a non-*A*.

Ma il concetto astratto, da un lato, pur implicando necessariamente l'apparire del significato concreto di *A*, cioè pur implicando l'apparire della struttura originaria della Necessità, tratta la struttura originaria come un niente (affermando l'indipendenza di *A* da ogni relazione, tratta come un niente la struttura originaria in quanto tale – in quanto cioè è il fondamento da cui *A* non può essere indipendente), sì che, nel concetto astratto, appare il significato concreto di *A*, ma non *come* significato concreto; dall'altro lato, in quanto è l'apparire di *A* come separato, ossia in quanto è di necessità l'apparire di un non-*A*, il concetto astratto è l'apparire in cui non-*A* appare non come non-*A*, ma *come A* – appunto come quel *A* di cui tale concetto predica la separazione. (Giacché non-*A* appare come non-*A* nel concreto del concetto astratto di *A*, nel concetto concreto, cioè, in cui appare la necessità che *A*, come separato, sia non-*A*. « Come separato » significa infatti « come non-*A* »: appunto perché la necessità del nesso in cui *A* sta implica necessariamente che *A* è *A* solo nel nesso, e che, separato dal nesso, *A* è in verità non-*A*, ossia che la separazione è in verità contraddizione).

E tuttavia, se l'affermazione che *A* è separato – se il concetto astratto di *A*, in cui *A* appare come separato – implica necessariamente che ciò di cui si predica la separazione non sia *A*, ma un non-*A*; se cioè appartiene alla struttura originaria della Necessità che *A*, come separato, sia un non-*A*, per tale struttura rimane ancora un *problema* quale sia il *significato determinato* del non-*A* che effettivamente appare. Nel concetto astratto di *A* appare effettivamente questo significato determinato del non-*A*, ma la struttura originaria non è ancora in grado di identificarlo. (*Per* il concetto astratto, il non-*A*, che effettivamente appare, appare come *A*, ma il non-*A* che effettivamente o di necessità appare *nel* concetto astratto non può nemmeno apparire come non-*A*, perché l'apparire di non-*A* come tale, implica l'apparire di *A* – di *A* come significato concreto –, e *A* come significato concreto appare solo nella sua connessione necessaria al concreto originario, e non in quanto sia ciò di cui si predica la separazione, cioè in quanto sia un non-*A*. Anche per questo motivo, il non-*A* che è effettivamente posto nel concetto astratto di *A* appare come un non-*A* – la cui qualificazione rimane peraltro

problematica – solo all'interno del concetto concreto del concetto astratto di *A*). Questo carattere problematico del non-*A* viene espresso ne *La struttura originaria* dicendo che l'« esito » del concetto astratto dell'astratto (l'« esito », ossia ciò che in verità resta posto in tale concetto) è un « contraddittorio » di tale astratto – dove, appunto, resta indeterminato se il contraddittorio sia il « contrario » di *A*, o semplicemente un diverso da *A*, o, addirittura, niente (in quest'ultimo caso il concetto astratto dell'astratto venendo a costituirsi come identificazione dell'astratto e del niente).

Ne *La struttura originaria* la « dialettica » è appunto, nel suo significato centrale, il rapporto tra il concetto concreto e il concetto astratto dell'astratto – il rapporto per il quale l'originarietà del concetto concreto è negazione della contraddittorietà del concetto astratto dell'astratto. Il nesso necessario, secondo cui l'originario si struttura, è tale in quanto è negazione della contraddizione (cioè della negazione della L-immediatezza) determinata dall'isolamento in cui il concetto astratto rinchiude i tratti dell'originario. Nel linguaggio de *La struttura originaria* la « dialettica » è questa negazione della contraddizione, e questa contraddizione (cioè l'identificazione dell'astratto e del suo contraddittorio – l'identificazione di *A* e di non-*A*) è la « contraddizione dialettica ».

5. « LA STRUTTURA ORIGINARIA » E LA DIALETTICA HEGELIANA

Alla « dialettica » così intesa *La struttura originaria* si sforza di ricondurre ciò che essa ritiene l'essenza del metodo dialettico hegeliano: il metodo dialettico come teoria semantica, ossia come il tentativo più radicale, nella storia del pensiero occidentale, di fondare l'inseparabilità degli opposti. I « limiti del contributo dello Hegel » sono di certo esplicitamente rilevati (cfr. cap. IX, parr. 10-11) – e in un contesto analitico che in questa Introduzione è stato appena sfiorato. E il testo hegeliano interessa più ai fini dello strutturamento teoretico che della ricostruzione storica. Sostanzialmente, anche se in modo non esplicito, è anche anticipato (cfr. cap. IX, par. 10, a) il rilievo critico fondamentale che in *Essenza del nichilismo* (cfr. « Risposta alla Chiesa », VI) e ne *Gli abitatori del tempo* (cfr. « Tramonto del marxismo », 3) viene rivolto al metodo dialettico in quanto teoria semantica: di *presupporre* implicitamente quel nesso necessario tra gli opposti, che invece, nel concetto del metodo, figura come un *risultato*, ossia come l'unità degli opposti in cui si risolve la contraddizione dialettica. Sì che l'unità degli opposti,

die weitere Bestimmung – alla determinazione immediata dell'universale in quanto cominciamento e universalità semplice), che il metodo « trova » nell'universale stesso, è « un altro » [*ein Anderes*] dall'universale, ossia il cominciamento, « come semplice universale », nel suo determinare la propria immediata universalità semplice « viene a mostrarsi come un altro [*als ein Anderes sich zeigt*] », appare come altro dalla propria immediata universalità semplice, e quindi il metodo « è insieme anche sintetico ». « Questo momento tanto sintetico quanto analitico del giudizio [il giudizio è appunto il « determinare in generale », « il sorgere della differenza », *das Hervortreten der Differenz*, rispetto al cominciamento], per cui l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'altro di sé [*aus ihm selbst als das Andere seiner sich bestimmt*], è da chiamarsi il momento dialettico » (*ibid.*). In questo determinare sé come l'altro da sé, il metodo, come « principio immanente » del determinantesi, trova nel cominciamento stesso l'altro dal cominciamento (« prende il determinato dal suo oggetto stesso »), ma lo può trovare soltanto come un in sé, altrimenti – se cioè lo trovasse non semplicemente con un in sé, ma come un per sé – il cominciamento non sarebbe « il cominciamento dell'andar oltre e dello sviluppo [*der Anfang des Fortgehens und der Entwicklung*] », il cominciamento cioè del « sorgere della differenza » (dove la differenza è appunto l'altro dal cominciamento), ma sarebbe già andato oltre e si sarebbe già sviluppato nella differenza. Il metodo è cioè analitico in senso diverso da quello in cui è sintetico. Che l'altro dal cominciamento sia soltanto in sé nel cominciamento, significa che, *nel cominciamento*, l'altro come altro, come determinazione aperta dall'andar oltre e dallo sviluppo, come differenza sorta, è ancora un niente. L'andar oltre il cominciamento è lo stesso uscire dal proprio niente, dal proprio essere stato un niente, da parte dell'altro dal cominciamento, in quanto differenza sorta.

Ma proprio perché il metodo è « il movimento del concetto », il cominciamento è il cominciamento del concetto, ossia non è qualcosa di esistente al di fuori del concetto. Quando nel testo hegeliano si rileva che « ciò che è in sé è il concetto » (*ibid.*), questo rilievo non ha nulla a che vedere con l'affermazione che l'essere in-sé del cominciamento sia qualcosa di non ancora concepito e che il concepire si produca soltanto col risultato del movimento, cioè con il divenire per sé del concetto, bensì significa che nel cominciamento il concepire concepisce il concetto, ma non lo concepisce ancora come concetto, ma come quel contenuto che è ancora soltanto « l'immediatezza dell'universale » e che quindi « è soltanto un momento astratto unilaterale ». Nell'esposizione preliminare del metodo (cioè della « logicità »

– *das Logische*), contenuta nei §§ 79-82 dell'*Enciclopedia*, il « momento astratto unilaterale » dell'essere in sé del cominciamento è qualificato come il « momento » o « il lato astratto o intellettuale » (§ 79). L'essere in sé del cominciamento è cioè il concepire, il pensare, in quanto intelletto: *das Denken als Verstand* (§ 80). « Il pensiero, in quanto intelletto, resta fermo [*bleibt... stehen*] alla [*bei*] determinazione fissa [*festen*] e alla differenza di questa verso altre » (§ 80). Questa « determinazione » e questa « differenza » sono da intendersi come determinazione e differenza *in sé* (sono « il concetto ancora indeterminato – cioè determinato solo in sé o immediatamente », *Enciclopedia*, § 238), e quindi sono l'immediatezza dell'universale semplice (o relativamente semplice) del cominciamento. Questo « restar fermo » dell'intelletto e quella « fissità » della determinazione in sé sono correlativi: l'intelletto resta fermo alla determinazione perché essa è fissa, e la determinazione è fissa perché l'intelletto resta fermo ad essa. È per questa correlatività che il metodo hegeliano è, insieme, il contenuto di una teoria del divenire e di una teoria semantica.

La determinazione in sé è « fissa », « ferma », proprio perché è il cominciamento del movimento: è possibile « andar oltre », solo se ciò oltre cui si va riesce innanzitutto a stare, a restar fermo presso di sé. Il movimento è appunto la negazione, l'oltrepassamento di questa fissità iniziale; essa è, proprio per essere negata; ma se essa non esiste affatto, non esiste nemmeno il movimento della negazione di essa. Ma intanto: proprio perché la fissità del cominciamento esiste per essere negata nel movimento, nel cominciamento come tale non appare la negazione del cominciamento, e questo « momento astratto unilaterale », « questa limitata astrazione vale per l'intelletto come qualcosa che è e sussiste per sé » (*Enciclopedia*, § 80). Rispetto all'intero movimento del concetto (che è il divenire per sé della totalità concreta in sé) il cominciamento è un momento astratto che viene inevitabilmente isolato dalla totalità del movimento. Questo isolamento è appunto il « restar fermo » dell'intelletto alla determinazione fissa del cominciamento. L'intelletto resta fermo alla fissità del cominciamento perché ancora non è apparsa la differenza prodotta dall'andar oltre il cominciamento.

Il significato fondamentale del metodo dialettico va quindi espresso nel modo seguente: *poiché* l'astratto, ossia l'isolamento intellettuale dell'astratto, è il cominciamento del movimento del concetto, *per questo* l'astratto, andando oltre sé stesso, « si mostra come l'altro di sé stesso ». O anche: *poiché* l'astratto – l'« universale iniziale » – è il cominciamento del movimento, *per questo*, movendosi, « l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'altro da sé » (*Logica, ibid.*). O anche: è *perché*

Cioè non è sul fondamento della coscienza del divenire che il cominciamento appare come un portarsi avanti, ma è lo stesso contenuto immediato del cominciamento che è *in lui stesso* l'impulso a portarsi avanti. Non è perché l'astratto (« l'immediato del cominciamento ») appare come cominciamento dell'andar oltre, che si può affermare il suo andar oltre; ma è perché l'astratto è astratto, ossia è per quello che esso è « in lui stesso », che esso va oltre sé stesso. Nel primo caso l'astratto sarebbe portato avanti (ossia potrebbe esser posto come un andar oltre) solo da una « riflessione esterna » ad esso, cioè dalla coscienza del divenire, che è « esterna » al cominciamento del divenire, e il metodo sarebbe soltanto qualcosa di formale. È invece solo nel secondo caso che il metodo si costituisce come forma immanente al cominciamento.

L'interpretazione che più sopra si è data del metodo dialettico hegeliano come *espressione del divenire*, cioè come coscienza del divenire, trattiene dunque il metodo hegeliano al livello al quale esso, esplicitamente, non intende collocarsi – al livello cioè in cui esso vale soltanto come « riflessione esterna ». Ma proprio nella misura in cui il metodo hegeliano non intende rimanere a questo livello, esso si presenta come un apparato teorico fortemente inadeguato rispetto alle sue stesse intenzioni. L'articolazione centrale di questo apparato può essere indicata nel modo seguente (già accennato all'inizio di questo paragrafo).

Come volontà che il contraddirsi e il divenire scaturiscano dall'astratto in quanto tale, cioè dall'isolamento della determinazione, il metodo dialettico si presenta come l'essenza dell'ultima grande forma di ἐπιστήμη del pensiero occidentale, cioè come posizione del *nesso necessario* delle determinazioni del *mondo* (cioè della realtà in quanto innanzitutto manifestantesi come divenire): proprio perché il finito sopprime sé medesimo, la dialettica è « il principio » per il quale soltanto « la *connessione immanente* e la *necessità* entrano nel contenuto della scienza » (*Enciclopedia*, § 81). L'autosoppressione del finito (cioè della determinazione astratta), ossia il suo determinarsi « da lui stesso come l'altro di sé », non intende essere infatti il semplice *fatto* del divenire, ma intende valere come la contraddizione *necessariamente* prodotta dall'isolamento della determinazione dalle altre determinazioni (cioè dal suo opposto). Il toglimento della contraddizione è il toglimento di ciò che la produce, ossia è toglimento dell'isolamento della determinazione. Se la contraddizione è la determinazione che, isolata, si mostra come altro da sé, la contraddizione è tolta solo se l'altro si sviluppa a sua volta nel suo altro e si mostra come « l'altro dell'altro », come « il negativo del negativo », cioè solo se la determinazione, che si è mostrata come l'altro da sé, si mostra come altro del suo

altro, come negazione della sua negazione. Che la determinazione si mostri, nel toglimento della contraddizione, come negazione della sua negazione, significa che il toglimento della contraddizione è toglimento dell'isolamento della determinazione, ossia è posizione dell'unità necessaria della determinazione e del suo opposto (ossia della sua negazione), giacché, come negazione della propria negazione, la determinazione non è più isolata dalla propria negazione – stante che ciò da cui la determinazione è isolata è appunto la sua negazione (il suo altro).

Nella contraddizione, dove la determinazione appare come l'altro da sé, appare appunto quello stesso altro dal quale la determinazione è stata isolata, e cioè nella contraddizione è già stabilita l'unità della determinazione col suo altro; ma l'unità è stabilita appunto come contraddizione, cioè nella forma della « non verità », « I primi due momenti della triplicità sono i momenti astratti, non veri [*die abstrakten, unwahren Momente*], che perciò appunto [*die eben darum*] son dialettici » (*Logica, ibid.*). L'unità della determinazione e del suo altro – l'unità degli opposti – deve quindi realizzarsi nella forma della verità, cioè nella forma del toglimento della contraddizione. « Questo risultato è quindi la verità [*Dies Resultat ist daher die Wahrheit*] » (*Logica, ibid.*). Appunto per ciò il risultato comprende « l'unità delle determinazioni nella loro opposizione », ed « è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso » (*Enciclopedia*, § 82): ciò che è *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso, ossia nel loro andar oltre, è appunto il toglimento della contraddizione nella quale l'andar oltre dapprima si imbatte – della contraddizione che è appunto ciò che vi è di *negativo* nell'andar oltre della determinazione. Come toglimento del *necessario* contraddirsi della determinazione isolata, il risultato del metodo – l'unità degli opposti – è il nesso *necessario* tra le determinazioni.

In questa sua articolazione, il metodo dialettico hegeliano è, insieme, una teoria del significato e una teoria del divenire: teoria del significato come divenire. Come teoria del significato consiste sostanzialmente nel principio che il significato (cioè la determinazione, l'astratto), isolato, è significante come altro da sé, e che questa contraddizione è tolta togliendo il significato dall'isolamento dal suo altro. È, questo, l'aspetto del metodo hegeliano al quale si riferisce costantemente *La struttura originaria*. E anche ne *Gli abitatori del tempo* l'analisi è prevalentemente rivolta a questo aspetto del metodo dialettico. Ma ne *La struttura originaria* questo aspetto del metodo dialettico viene isolato dall'altro suo aspetto (cioè il suo valere come teoria del divenire) e quindi la dialettica hegeliana si presenta come

mento dal divenire (la determinazione come negazione della negazione è il divenire « compiuto » [*das Fortgehen... in seiner Vollendung*]), ne *La struttura originaria* è invece l'isolamento dalla struttura originaria della Necessità dove l'ente appare nella Necessità del suo essere già da sempre e per sempre sottratto al niente. *La struttura originaria* esercita dunque una violenza sul pensiero hegeliano e sull'intero percorso del pensiero filosofico occidentale; ma questa violenza è appunto il sintomo che in questo libro incomincia ad essere testimoniato qualcosa di assolutamente estraneo al pensiero dell'Occidente.

E tuttavia il metodo dialettico hegeliano si espone alla violenza de *La struttura originaria*, perché non intende valere come la pura fede nel divenire, come la pura coscienza dell'« evidenza » fondamentale del divenire, ma come il mostrarsi *della necessità* che l'astratto, *in quanto astratto*, è un andar oltre, un divenire. Intende cioè *dedurre* il divenire della determinazione dalla determinazione *in quanto tale*, e cioè che « l'universale iniziale si determina da lui stesso [cioè in quanto tale, in quanto universale iniziale] come *l'altro di sé* ». Ma questa deduzione del divenire opera presupponendo proprio il divenire che essa vorrebbe dedurre.

Se infatti si sta alla forma esplicita della deduzione, ogni passo del metodo risulta inesplicabile. Perché la determinazione (l'universale iniziale) *indugia* nella propria immediatezza e riesce ad essere qualcosa di « fisso » che ancora non è andato oltre di sé? Ossia perché non è un originario *star oltre* di sé? Che cosa trattiene la determinazione alla propria immediatezza (anche se solo provvisoriamente essa vi si trattiene)? E perché la determinazione, andando oltre di sé, indugia daccapo nella contraddizione costituita da questo andar oltre – indugia nella contraddizione come contraddizione *non tolta*? E solo dopo che la contraddizione è riuscita a fissarsi nel suo essere come ancora non tolta, essa è tolta nella negazione della negazione in cui consiste l'unità degli opposti? Perché la determinazione non è originariamente negazione della propria negazione? Perché la determinazione indugia « dapprima » nel proprio isolamento e, poi, nella contraddizione da esso provocata, e non è invece originario il toglimento della contraddizione e cioè dell'isolamento che la provoca? È indubbio che per Hegel i momenti del metodo non debbono essere separati tra loro (« Essi possono essere posti tutti sotto il primo momento, l'*intellettuale*, e per questo mezzo tenuti separati tra loro; ma così non vengono considerati nella loro verità », *Enciclopedia*, § 79), ma la loro unità non elimina la loro scansione, e quindi è perché la determinazione riesce dapprima a fissarsi, che essa si contraddice, ed è perché la con-

traddizione riesce, a sua volta, a costituirsi come non tolta, che poi essa è tolta.

Ebbene, il fondamento nascosto, per il quale nel metodo hegeliano la determinazione (= l'universale semplice, l'astratto isolato, l'immediato, il cominciamento) riesce ad indugiare nella propria immediatezza, e non è un originario *star oltre* di sé, è che questo originario *star oltre* non consentirebbe l'apertura del divenire – che consiste appunto nell'andar oltre, a partire da un'immediatezza che, come fissa, indugia presso di sé e non è ancora andata oltre. E quindi l'immediato, che dovrebbe contenere « in lui stesso » l'« impulso » ad andar oltre, si costituisce così come si costituisce (cioè come un indugiare nella propria fissità), proprio in quanto esso è pensato originariamente *all'interno* di quell'andar oltre, cioè di quel divenire che dovrebbe invece scaturire da esso. Solo se l'immediato indugia presso di sé può andar oltre; ma siccome il testo hegeliano non indica perché l'immediato indugi presso di sé piuttosto che *stare* immediatamente oltre di sé, ne viene che l'unico motivo dell'indugiare è dato appunto dalla circostanza che l'indugiare è condizione dell'andar oltre; sì che è perché l'andar oltre *dev'essere*, che la deduzione del divenire assume l'immediato come un indugiare – e cioè come cominciamento. Anche il tentativo hegeliano di *dedurre* il divenire – cioè di mostrare che « l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'altro da sé » – si fonda sulla fede nell'« evidenza » originaria del divenire. La fede fondamentale dell'Occidente si sottrae ai tentativi di renderla qualcosa di dedotto, di fondato su altro.

Nello stesso modo, il testo hegeliano non indica perché la contraddizione, cioè l'andar oltre di sé mostrandosi come altro da sé, sia a sua volta un indugiare presso il suo non essere ancora tolta, e non sia invece come originariamente tolta, cioè non sia l'originario stare oltre di sé, in quanto originariamente tolto. Per Hegel il toglimento della contraddizione è il *compimento* stesso del divenire (l'essere in sé del concetto « è soltanto un momento astratto unilaterale »; l'« assoluto » è l'essere in sé e per sé; « l'avanzamento consiste in ciò che l'universale [il concetto in sé] determina sé stesso ed è per sé... Solo quando è *compiuto* esso è l'assoluto » e il compimento è « il negativo del negativo », come « toglimento della contraddizione » [*das Negative des Negativen... ist jenes Aufheben des Widerspruches*]); sì che se la contraddizione non esistesse come non tolta (cioè nel suo indugiare nel suo non essere ancor tolta), ma esistesse soltanto come immediatamente tolta, il divenire non esisterebbe. Ma, anche qui, il testo hegeliano non indica perché la contraddizione resti dedotta nella forma del non esser tolta, invece che nella forma dell'esser tolta, così che l'unico fondamento dell'in-

Ma, qui, la specificità della contraddizione dialettica è data dalla specificità *dei termini* della contraddizione, non dalla specificità *della contraddizione*: la contraddizione è sempre la stessa, è cioè sempre l'identificazione dei contraddittori, che è presente nel concetto astratto dell'isolamento di una determinazione. Ciò che qui rende specifica la contraddizione è solo la specificità della determinazione isolata.

Ma *La struttura originaria* è interamente attraversata anche da un secondo lato del senso della dialettica (da un secondo lato *dello stesso senso* – non da un senso diverso), dove la specificità della contraddizione dialettica non è semplicemente la specificità dei termini della contraddizione, ma è la specificità *della contraddizione* (e dove, insieme, la specificità giunge sino a risolvere quella problematicità del significato del non-*A*, che nel primo lato del senso della dialettica rimane invece ancora aperta). La contraddizione, *in quanto tale*, è identificazione dei non identici o diversificazione dell'identico: in questo senso non esiste alcuna « specificità della contraddizione ». Questa espressione non allude cioè alla possibilità che la contraddizione sia contraddizione in modo ulteriore a quello costituito dall'esser quella identificazione-diversificazione, ma allude alla circostanza che un certo contenuto è posto come contraddizione perché è *quel certo contenuto*, e non per quell'unico motivo che costituisce il primo lato del senso della contraddizione dialettica, e che è dato dall'identificazione dei contraddittori operata dal concetto astratto del concetto astratto dell'astratto, in quanto affermazione che una certa determinazione dell'originario è indipendente o indifferente alla sua relazione al concreto originario. Non si vuol dire che in questo secondo lato le contraddizioni specifiche non siano determinate dall'isolamento della determinazione, ma si vuol dire che esse (che pur sono determinate dall'isolamento) non consistono nella contraddizione in cui consiste il concetto astratto di tale isolamento (e che costituisce quello che si è detto il primo dei due lati del senso della dialettica).

Ebbene, le contraddizioni specifiche di cui qui si tratta sono le « aporie » che *La struttura originaria* prende in considerazione e risolve. Ad esempio, nel capitolo II (parr. 11-17, 18-19, 21-22, 23), nel capitolo III (parr. 9-10, 11, 12, 16, 21, 23), nell'intero capitolo IV, nel capitolo V (parr. 20-21, 26-27, 30-34), nel capitolo VI (parr. 9-10, 17), nel capitolo VIII (parr. 4-7), nel capitolo X (parr. 4, 13-18, 22-24). Ognuna di tali aporie è una contraddizione specifica, determinata: la contraddizione determinata che è implicata dall'isolamento di una certa determinazione dell'originario da una cert'*altra*, o da cert'*altre*, o dalla totalità delle determinazioni dell'originario. Che è implicata

dall'isolamento, ma che, ripetiamo, non consiste nella contraddizione in cui consiste il concetto astratto dell'isolamento.

Nel linguaggio de *La struttura originaria* l'esposizione dell'aporia precede di solito l'esposizione del suo risolvimento. Ma la struttura originaria è la relazione originaria tra il concetto concreto e la negazione dell'aporia, ossia tra il concetto concreto e l'isolamento che determina l'aporia. Questa relazione originaria è il risolvimento dell'aporia, che dunque è risolvimento originario.

Per mettere in rilievo la specificità, la determinatezza delle contraddizioni specifiche che costituiscono le aporie considerate in questo libro, ci si può avvalere della circostanza che nelle pagine precedenti (par. 2) è già stata presa in esame una delle più rilevanti di queste aporie: l'originario è predicazione necessaria, ma la predicazione è identificazione del soggetto e del predicato, ossia identificazione dei non identici (giacché perfino nella predicazione « *A* è *A* » i due *A* sono, appunto, due, cioè differiscono). L'analisi di questa aporia non consiste cioè nel rilevare che il soggetto (*A*), separato dal predicato, è un *altro* da sé (ossia è un non-*A*) e che il concetto astratto della separazione di *A* è identificazione di *A* e non-*A* (un'analisi di questo tipo rappresenterebbe il primo dei due lati del senso della contraddizione dialettica): l'analisi di questa aporia consiste invece nel rilevare la contraddizione specifica *della predicazione* (l'essere cioè, la predicazione, identificazione dei non identici), e nel rilevare che *questa* contraddizione è determinata dal reciproco isolamento di quelle certe determinazioni dell'originario che sono il soggetto e il predicato della predicazione. L'equazione $(x = y) = (y = x)$ è la strutturazione predicazionale dell'originario, solo in quanto essa è negazione originaria dell'isolamento reciproco di x e y; ma, nella considerazione dell'aporia, la contraddizione dell'isolamento non è ottenuta dall'analisi del concetto astratto dell'isolamento (è questo, ripetiamo, il primo lato del senso della dialettica – ed è appunto in quanto viene ottenuta da tale analisi che la contraddizione generica può restare indeterminata, ossia il contenuto semantico del non-*A* può restare problematico), ma è una contraddizione specifica, ossia è la contraddizione emergente dall'analisi del concetto di predicazione, nella misura in cui in tale concetto il soggetto resta isolato dal predicato. La contraddizione specifica emerge cioè dall'analisi di un concetto dominato dall'isolamento, ma non emerge da tale concetto in quanto esso è così dominato, ma in quanto esso ha un certo contenuto determinato (e che in questo caso è dato dall'esser predicazione della predicazione).

Questa e ogni altra aporia è una contraddizione i cui termini sono affermazioni tra loro contraddittorie e quindi contenuti

K non possa contenere sé stessa come elemento, dipende dal presupposto che gli elementi di una classe debbano essere tutti omogenei, cioè che l'unica condizione della loro appartenenza allo stesso insieme sia costituita dalla circostanza che ognuno di essi gode della stessa proprietà. Se questo presupposto non viene trattato come un fondamento incontrovertibile, allora è necessario che *K* contenga sé stessa: appunto perché se *K* non contenesse sé stessa sarebbe normale, e allora i suoi elementi non sarebbero *la totalità* delle classi normali. Ciò vuol dire che la totalità degli elementi omogenei di *K* (ossia l'insieme delle classi normali) è, necessariamente, un sottoinsieme dell'insieme costituito da tale sottoinsieme e dall'elemento, eterogeneo rispetto agli elementi di tale sottoinsieme, che è appunto *K* (e che è eterogeneo, appunto perché *K* non è una classe normale). È cioè autocontraddittorio che quel sottoinsieme si costituisca indipendentemente dalla sua appartenenza all'insieme che contiene anche l'elemento *K*, eterogeneo rispetto al sottoinsieme. Pertanto *K contiene* sé stessa come elemento – e, in questo senso, è non normale –, ma non come elemento del sottoinsieme omogeneo, ma come quell'elemento che è eterogeneo rispetto al sottoinsieme. Ma, *anche*, *K non* contiene sé stessa come elemento – e, in quest'altro senso, è normale –, ma non contiene sé stessa come elemento del sottoinsieme omogeneo, non come quell'elemento che è eterogeneo rispetto al sottoinsieme. Cioè *K* non è elemento del sottoinsieme omogeneo, appunto perché, come rileva il paradosso, come elemento del sottoinsieme sarebbe un elemento eterogeneo.

L'apparire degli enti appartiene alla struttura originaria della Necessità, a condizione che la totalità degli enti che appaiono (cioè di cui si predica l'apparire) non sia intesa come una « classe », l'omogeneità dei cui termini sia data dal loro essere enti che non siano a loro volta un apparire dell'ente. È sulla base del concetto di « classe » che, soprattutto nell'empirismo e nel neopositivismo, l'apparire è stato inteso come « esperienza », che si riferisce da ultimo a « individui », a « oggetti semplici », a « fatti atomici » (categoricamente o ipoteticamente assunti come « semplici » e « atomici »), e comunque a oggetti che non sono a loro volta un apparire di oggetti. Ma nel presupposto che gli enti che appaiono siano una classe omogenea nel senso indicato, è presente lo stesso isolamento che separa l'affermazione dell'esistenza degli enti che appaiono dall'affermazione del loro apparire. L'omogeneità della classe è il risultato dell'isolamento che separa l'affermazione dell'esistenza di ciò che appare dall'affermazione di ciò (= l'apparire, la F-immediatezza di ciò che appare) che rende quella prima affermazione un tratto della struttura originaria. Nella quale, dunque, gli enti che appaiono

sono un insieme eterogeneo di elementi, che, oltre agli enti che non sono a loro volta un apparire di enti, contiene come elemento lo stesso apparire dell'insieme. Non si tratta, qui, di scegliere una definizione diversa della « classe »: ma è solo in quanto la totalità di ciò che appare include originariamente il proprio apparire, che tale totalità appartiene alla struttura originaria (ossia a ciò la cui negazione è autonegazione) e che il concetto logico-matematico di « classe », applicato agli enti che appaiono, si mostra come un presupposto infondato, dove l'omogeneità degli elementi della « classe » risulta dall'isolamento degli elementi omogenei da ciò che rende necessaria l'affermazione della loro esistenza.

Il presupposto dell'omogeneità estensionale della « classe » appare in modo esplicito nella teoria russelliana dei « tipi », che dovrebbe eliminare il « paradosso delle classi », ma che in effetti è essa stessa un'articolazione concettuale cui tale paradosso può essere applicato. I « tipi » sono appunto le classi omogenee, che si dispongono in una gerarchia dove alla classe di oggetti che non sono proprietà di oggetti (tipo 0) è sovraordinata la classe (tipo 1) delle proprietà degli oggetti di tipo 0, alla classe del tipo 1 è sovraordinata la classe (tipo 2) delle proprietà degli oggetti di tipo 1, e così via. La teoria dei « tipi » si propone di eliminare il paradosso della classe *K*, prescrivendo che una proprietà di tipo *n* debba essere predicata solo di oggetti di tipo *n*-1: in questo modo non è consentita la supposizione che una classe contenga sé stessa come elemento, perché ciò vorrebbe dire che una proprietà *K* (la proprietà che definisce questa classe) viene predicata di sé stessa, ossia di qualcosa che appartiene allo stesso tipo di tale proprietà.

A parte il fatto (tra i moltissimi rilevati dalla riflessione logico-matematica su questa teoria) che in questo modo sarebbe possibile solo affermare che questo verde è colore, ma non che il colore è colore (cioè si potrebbe solo affermare che un elemento appartiene a una classe, ma non che una classe è una classe), la teoria dei tipi soggiace alla logica del paradosso che essa intenderebbe eliminare. Se infatti con T si indica la teoria dei tipi, allora T si propone, esso stesso, come la proprietà che è predicabile di tutte le proprietà. Se ci si chiede se T sia predicabile di T, la risposta è che, se T non è predicabile di T, allora esiste una dimensione in cui la teoria dei tipi non ha valore (cioè una dimensione di tipo inferiore a quello di T) – e quindi T è predicabile di T; se invece T è predicabile di T, allora (poiché in questa predicazione si enuncia appunto che a T non può convenire una proprietà del tipo cui T appartiene) T non è predicabile di T.

Ma ciò che qui si voleva sottolineare è che la strutturazione

originaria dell'*apparenza* della (qualsiasi) motivazione della negazione (cioè della motivazione che consente alla negazione di apparire nell'originario come non tolta quanto alla sua specificità), ma che nell'originario non appare ancora l'identificazione (il riconoscimento) della determinazione il cui isolamento è appunto ciò che costituisce la motivazione apparente della negazione specifica – ossia è appunto ciò che determina l'aporia. L'autonegantesi negazione dell'originario è negazione universale, ossia l'originario è toglimento originario della totalità dell'aporetica in quanto negazione universale; ma l'originario non è ancora toglimento della totalità dell'aporetica come totalità dell'individuarsi della negazione universale.

L'aporetica del divenire appartiene invece all'insieme di aporie originariamente tolte dall'originario. Ma la contraddizione di questa aporetica è determinata anch'essa dall'isolamento di una certa determinazione dell'originario (cioè dall'isolamento della persuasione che l'uscire e il ritornare nel niente, da parte dell'ente, appaia), e quindi tale contraddizione, come autonegazione dell'originario, è contraddizione apparente. L'apparenza di questa contraddizione è la stessa apparenza dell'autocontraddittorietà del divenire che appare. Cioè il divenire che appare è in contraddizione con l'immutabilità dell'ente – e questa contraddizione è l'aprirsi dell'aporia del divenire – in quanto il divenire è inteso come implicante la nientità dell'ente che esce e ritorna nel niente, e cioè come autocontraddittorietà. Ma questa autocontraddittorietà del divenire è, *in quanto tratto della struttura originaria*, un'autocontraddittorietà apparente – sebbene sia necessario che il concetto nichilistico del divenire sia autocontraddittorio –, dove tale apparenza è determinata dall'isolamento del concetto nichilistico del divenire dal suo esser tolto nell'originario, ossia dal suo esser tolto dall'apparire del divenire, in cui il divenire appare come il comparire e lo scomparire dell'immutabile. In questo senso va intesa la connessione stabilita in *Essenza del nichilismo* (« Ritornare a Parmenide. Poscritto », 1) tra « il senso formale della situazione in cui la verità si trova in un'aporia » (e in *Essenza del nichilismo* tale senso viene ripreso sostanzialmente da *La struttura originaria* e, esplicitamente, da *Studi di filosofia della prassi*)[1] e il modo in cui in *Essenza del nichilismo* viene affrontata l'aporia del divenire.

È intanto emerso, da quanto precede, che i due lati del senso che nella struttura originaria compete alla dialettica sono, rispettivamente, il senso stesso della dialettica, nella sua universalità,

1. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, 1962; nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano, 1984.

e una sua specificazione rilevante – dove la rilevanza è data dal fatto che questa specificazione è a sua volta un'universalità che raccoglie in sé una molteplicità. Il senso della dialettica, nella sua universalità, è quello che si esprime nella costituzione dell'aporia: *l'isolamento di una certa determinazione dell'originario implica una contraddizione specifica* e la dialettica, come tale (cioè nel suo senso universale), è il costituirsi di una contraddizione specifica, sul fondamento dell'isolamento di una determinazione specifica dell'originario.

L'altro lato del senso della dialettica, cioè la specificazione rilevante di tale senso, è quello che sopra è stato considerato per primo: *il concetto astratto dell'isolamento* (cioè del concetto astratto) di una certa determinazione dell'originario. Il concetto astratto dell'isolamento è infatti l'isolamento dell'isolamento di una determinazione. L'isolamento di una determinazione, qui, è appunto quella determinazione dell'originario che viene isolata. (Tale determinazione appartiene all'originario come negata). Sì che la dialettica dell'isolamento dell'isolamento è una specificazione della dialettica dell'isolamento di una determinazione dell'originario. L'isolamento isolato è una determinazione specifica dell'originario, e l'isolamento dell'isolamento implica una contraddizione specifica: l'identificazione della determinazione, sia *A*, che viene isolata e che in quanto isolata è un non-*A*, l'identificazione, dunque, di questo non-*A* e di *A*. La contraddittorietà di questa identificazione, poi, è a sua volta un'universalità che raccoglie in sé una molteplicità, perché le determinazioni che, nell'isolamento dell'isolamento, vengono identificate al loro contraddittorio sono, oltre ad *A*, tutte le determinazioni dell'originario. Anche questa specificazione del senso della dialettica è dunque un'aporia provocata dall'isolamento, e anche questa aporia è tolta togliendo l'isolamento (cioè negando che *A*, isolato, sia *A* – l'isolamento di *A* essendo appunto la determinazione che viene isolata dall'isolamento in cui consiste l'aporia).

7. IL TUTTO E LA CONTRADDIZIONE DELL'ORIGINARIO

Ma il senso autentico della dialettica si spinge ancora più a fondo nella strutturazione dell'originario. La struttura originaria della Necessità è negazione originaria della totalità delle contraddizioni determinate dall'isolamento (cioè dal concetto astratto delle determinazioni dell'originario). E tuttavia la struttura originaria della Necessità è *essa stessa* contraddizione dialettica, cioè isolamento, concetto astratto. Il toglimento origi-

tale negazione è autonegazione la negazione che l'originario sia contraddizione dialettica è autonegazione. D'altra parte, che l'originario sia contraddizione significa appunto che la negazione, il toglimento di questa contraddizione, ossia la negazione dell'originario in quanto contraddizione, non è autonegazione.

La compossibilità di questi due aspetti è data dalla specificità del contraddirsi dell'originario.

Esso infatti è contraddizione non perché *affermi* di essere altro da sé (e cioè che S è non-S), ma per un altro motivo. Mostrandosi circondato dal Tutto che si nasconde, mostrandosi isolato dal Tutto, l'originario mostra che il proprio esser significante come struttura della Necessità è il significato (il significare) di ciò che non è la struttura della Necessità; e non lo è perché tale struttura è e significa ciò che essa è e significa, soltanto nella sua connessione necessaria col Tutto, cioè nell'apparire di questa connessione, nell'apparire del Tutto. Ma l'originario, mostrando che il proprio significare non è l'originario, mostrando di essere altro da sé, non lascia apparire questa contraddizione come qualcosa di affermato, *ma come negata*. Cioè l'originario non solo si mostra come contraddizione, ma ne è anche il toglimento.

Ma questo toglimento rimane *formale*. Se la contraddizione dell'originario è che esso appare senza che il Tutto appaia nella sua totale determinatezza, il toglimento di questa contraddizione sarebbe il compiuto apparire del Tutto nell'originario, l'aprirsi dell'originario sino a raggiungere gli estremi confini del Tutto. Continuando invece il Tutto a rimanere nascosto, il toglimento della contraddizione dell'originario è quindi *formale*, tale cioè da lasciare l'originario nel suo essere l'apparire di una parte del Tutto (= di una determinazione astratta della Totalità del concreto), sì che la parte continua ad apparire come l'essere struttura originaria da parte di ciò che non è la struttura originaria. La contraddizione dell'originario, in esso, è tolta *formalmente*, non è tolta concretamente.

L'originario, dunque, è la struttura la cui negazione è autonegazione, perché esso è il toglimento formale della propria contraddizione (ossia non è l'adeguarsi, il rimettersi ad essa); e la negazione dell'originario, in quanto esso è contraddizione, non è autonegazione in quanto essa è il toglimento concreto della contraddizione originaria, cioè in quanto essa nega l'originario non in quanto l'originario è un *dire* – non per quello che esso dice –, ma in quanto esso è un *non dire*, per quello che esso *non dice*, in quanto cioè esso non dice il Tutto, ma una parte, dice il Tutto solo in modo formale; sì che il toglimento della contraddizione dell'originario sarebbe lo stesso svelarsi, in esso, del Tutto.

È vero, peraltro, che proprio perché l'originario *non dice* il Tutto, il *dire* dell'originario è esso stesso contraddizione (ma, appunto, è contraddizione non in quanto dice ciò che dice, ma in quanto, dicendo ciò che dice, non dice), sì che il toglimento della contraddizione dell'originario in quanto non dire è insieme toglimento dell'originario in quanto dire. Ma l'originario dice la Necessità – ciò la cui negazione è autonegazione. In questo dire, l'originario dice di essere isolato dal Tutto (cioè dire che proprio perché è legato con necessità al Tutto, il non apparire del Tutto lo lascia isolato dal Tutto); ossia dice la *diversità* tra sé come isolato dal Tutto e sé come manifesto nel Tutto (ossia come apparire del legame tra sé e il Tutto), ma insieme dice l'*identità* di questi due diversi, l'identità che è necessario essi abbiano in comune. (Sia pure in un contesto più specifico, nel capitolo IX, paragrafo 8 e, questa identità viene indicata col simbolo *S*). L'identico è la Necessità originariamente detta: *proprio perché è la Necessità*, la cui negazione è autonegazione, esso deve appartenere non solo all'originario in quanto isolato, ma anche all'originario in quanto manifesto nel Tutto. *Questa identità dei diversi*, che è la Necessità in quanto appartenente ai diversi, è il dire dell'originario che, in quanto dire, è necessità che non sia contraddizione e quindi non sia qualcosa che debba esser tolto, negato. Ma in quanto questa identità è in sintesi col diverso che è l'originario in quanto isolato – in quanto cioè è in sintesi col dire che è insieme un non dire –, questa sintesi è il dire che è la contraddizione dell'originario e che quindi è negato in quanto dire, senza che questa negazione dell'originario sia autonegazione.

Questa distinzione tra l'identità e il diverso che è l'originario isolato, è appunto ciò che rende possibile la contraddizione dell'originario, tale contraddizione essendo appunto la predicazione che riferisce l'identità (cioè della Necessità) a ciò (il diverso che è l'originario isolato) che non è l'identità – e non la è, perché ciò cui l'identità viene riferita (ciò di cui essa viene predicata) è l'identità – ossia l'originario che è posto come la Necessità è la Necessità – solo in quanto questo riferimento appare nell'apparire del Tutto, cioè solo in quanto la sintesi tra la Necessità e l'originario appare all'interno dell'apparire del Tutto. In altri termini, l'originario può dire di essere diverso da sé (di essere, in quanto isolato, diverso da sé in quanto non isolato dal Tutto), solo perché è necessità che in sé, come isolato, e in sé, come non isolato, esista un'identità: quella che è costituita dalla Necessità dell'originario. Il progressivo apparire del tutto nell'originario è il permanere di questa identità. E, insieme, è il progressivo toglimento concreto della contraddizione dell'originario. E questo toglimento progressivo è lo stesso progressivo apparire della

nomenologia appartiene alla storia della metafisica. Per Husserl, il "principio di tutti i principi" è che tutto ciò che appare è "una sorgente legittima di conoscenza, ossia deve essere affermato come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui esso si dà" (*Ideen*, § 24). Senonché, i limiti del dato sono, anche qui, tracciati dall'isolamento della terra: il fondamento dell'assunto di affermare tutto ciò che appare e nella misura in cui appare è costituito dalla convinzione che la terra sia ciò che sicuramente appare. La fenomenologia non testimonia tutto ciò che appare, ma ciò che fin dal principio è stato isolato dal tutto che appare ed è stato posto come il tutto che appare. È allora inevitabile che, se la testimonianza della verità dell'essere si lascia ancora accompagnare dal principio della fenomenologia (come appunto accade ne *La struttura originaria*), è inevitabile si giunga ad affermare che l'apparire stesso "attesti" l'esistenza di situazioni umane, ossia di un apparire, in cui non appare la struttura della verità dell'essere. Isolata la terra da ciò che, apparendo, rende possibile l'apparire di ogni cosa, è inevitabile – pur testimoniando la verità dell'essere – che qualora ci si proponga di indicare ciò che appare, si affermi che la terra a volte appare senza che appaia la verità dell'essere » (pp. 249-250). E in nota si aggiunge: « In relazione alle determinazioni specifiche de *La struttura originaria*: mentre in essa lo sfondo è inteso come costituito dalle "costanti persintattiche" e il contenuto della filosofia (la verità dell'essere) come costituito dall'insieme delle "costanti metasintattiche" (cap. x, par. 23) – che pertanto possono essere assenti dall'apparire –, è invece necessario togliere la differenza tra questi due tipi di costanti e identificare il "campo persintattico" alla verità dell'essere ».

In *Essenza del nichilismo* si dice cioè che l'apparire di un ente è necessariamente implicato dall'apparire di un altro ente, quando il primo è « predicato necessario » del secondo; e poiché la verità dell'ente è il predicato necessario dell'ente in quanto tale – è la stessa dimensione unitaria della predicazione necessaria che si riferisce all'ente in quanto tale –, qualcosa può apparire, si dà un apparire solo se appare la verità dell'ente, cioè la struttura originaria della verità dell'ente. (Ne *La struttura originaria*, cap. VII, par. 12; cap. VIII, parr. 12-14; cap. XIII, parr. 9-12, si mostra in che senso l'articolazione tra immediatezza e mediazione – un tema centrale, per la cui comprensione qui non si può che rinviare direttamente al testo – sia interna all'originario). Il « predicato necessario » del passo di *Essenza del nichilismo* qui sopra riportato è la costante sintattica.

Che la struttura originaria sia *il* predicato di ogni ente, non significa che questa lampada *sia* la struttura originaria e che ognuna delle determinazioni, ognuno degli enti, sia tale strut-

tura; ma che quest'ultima è la dimensione in cui necessariamente si mantiene l'insieme di predicati che necessariamente convengono a questa lampada e ad ogni altro ente – è la struttura originaria della Necessità, all'interno della quale ogni predicazione necessaria è e appare come necessaria. Non va dunque detto che questa lampada è la struttura originaria, ma che è ciò i cui predicati necessari si costituiscono necessariamente all'interno della struttura originaria della Necessità. « Ciò i cui predicati necessari [= l'essere un ente i cui predicati necessari] si costituiscono necessariamente all'interno della struttura originaria della Necessità » è dunque il predicato che propriamente conviene con necessità ad ogni ente – e che gli conviene nella forma dell'equazione $(x = y) = (y = x)$. Ma se la struttura originaria è « una parte » della significanza di questo predicato, tale parte è poi la dimensione che non solo include l'intera significanza del predicato, ma lo stesso rapporto tra il soggetto e il predicato.

Le difficoltà che si possono incontrare a porre questa lampada, o un qualsiasi ente, come ciò cui conviene L-immediatamente questo predicato sono, ancora una volta, imputabili all'isolamento di questa lampada (o del qualsiasi ente considerato) dalla struttura originaria, giacché in questo isolamento appare impossibile che l'analisi di questa lampada contenga la complessità categoriale di quel predicato. Ma solo al di fuori dell'isolamento dalla struttura originaria questa lampada può essere un contenuto del dire necessario: il dire necessario (la struttura originaria della Necessità) dice che questa lampada (e « questa lampada » è l'interpretazione che assume un certo insieme di determinazioni empiriche come *aspetto* dell'esser questa lampada) è un ente che appartiene al contenuto dell'apparire dell'originario, e i cui predicati necessari si costituiscono come necessari solo all'interno della struttura della Necessità; sì che in questa sua sintesi con l'originario questa lampada è identica a ogni predicato che, isolato da essa, è invece impossibile che le convenga. Ossia è a ciò (x) cui conviene quel predicato (y) che tale predicato conviene: a x conviene y, perché $(x = y) = (y = x)$. D'altra parte, questa lampada (x), come *significato distinto* dal suo predicato (y) non è identica al suo predicato (mentre x, come distinto, concretamente distinto, da x, è identico a x), sì che, nel linguaggio de *La struttura originaria*, la convenienza di y a x come significato distinto non è analitica (L-immediata) ma sintetica a priori (L-mediata).[1]

1. In questo senso vanno intese le considerazioni del paragrafo 2, a del capitolo VII (dove, peraltro, già si preannuncia la prospettiva del capitolo X), come l'affermazione che il progetto dell'apparire di un certo tipo di co-

niente, sì che è di questa determinatezza di niente, ossia è di questo niente di determinatezza che si dice che « è ». E il « non-ente » è la totalità del contenuto specifico che non è ognuna di quelle determinazioni.

Orbene, ne *La struttura originaria*, « varianti » sono sia le costanti sintattiche non persintattiche, sia le costanti iposintattiche, sia le costanti metasintattiche. Il passo di *Essenza del nichilismo* sopra riportato esclude invece che le costanti metasintattiche siano delle varianti.

Le costanti iposintattiche sono individuazioni di costanti sintattiche. Il non-questo-rosso è, come negato, costante sintattica di questo rosso (quindi non è costante persintattica). Questo verde è costante iposintattica di non-questo-rosso, perché non costituisce l'essenza formale di non-questo-rosso, non ne determina sintatticamente la sintassi, ma sottostà ad essa, la determina iposintatticamente, cioè come il contenuto specifico determina la propria forma. E tuttavia l'isolamento da una qualsiasi, anche dalla più irrilevante delle costanti iposintattiche (o il non apparire di essa) determina il contraddirsi del qualsiasi contenuto che appare, e dunque anche, e anzi, originariamente, della struttura originaria.

Come si dice in *Essenza del nichilismo*, la contrapposizione tra costanti metasintattiche e persintattiche stabilita ne *La struttura originaria* avviene sotto la spinta dell'isolamento della terra dalla verità dell'essere. Nel paragrafo 22 del capitolo x, l'aporia è tuttavia presentata nel modo più esplicito (e con gli elementi che si ritrovano nella soluzione autentica dell'aporia): è la struttura originaria che afferma l'esistenza del campo persintattico, è nell'orizzonte della Necessità che tale esistenza resta posta (anche se all'interno di questo orizzonte vien detto che il campo persintattico è il contenuto che necessariamente appare anche in tutti gli altri orizzonti, ossia anche in tutti gli orizzonti dell'apparire della non verità). Quindi la struttura originaria è una struttura di costanti del campo persintattico ed è così essa stessa struttura persintattica. Ma questo implica che se qualcosa appare, se si dà un apparire, l'apparire è l'apparire della struttura originaria della Necessità, ossia è l'apparire della verità. In questo modo, un apparire che sia soltanto apparire della non verità, dell'errore, dell'alienazione, dell'esistenza prefilosofica e indifferente al filosofico (se il « filosofico » è appunto l'apparire della verità), del senso comune, un apparire siffatto, dunque, è impossibile, ne è impossibile l'esistenza. L'unico apparire possibile è l'apparire della verità. D'altra parte, la non verità appare: « la totalità dell'immediato attesta... l'apertura di orizzonti posizionali prefilosofici » (*ibid.*). (In altro contesto, cfr. cap. v, par. 29 e cap. vii, par. 2).

In *Essenza del nichilismo* non si nega l'apparire della non verità – anzi, l'intento fondamentale è di stabilire appunto l'essenza della non verità, ossia l'essenza del *nichilismo*, come essenza che ha ormai invaso l'apparire della terra. Non si nega che l'apparire attesti la non verità e anzi il dominio della non verità nell'apparire: che la non verità appaia e domini la terra è affermazione che appartiene alla struttura della verità. In *Essenza del nichilismo* (cfr. « La terra e l'essenza dell'uomo »), si mostra l'impossibilità che un qualsiasi contenuto appaia senza che appaia la verità, la struttura originaria della Necessità, e quindi che anche l'apparire del dominio della non verità è apparire della verità, ossia è l'apparire del *contrasto* tra non verità e verità. Non solo, ma poiché anche l'apparire della verità è un ente eterno, la possibilità che l'apparire si dissolva, e non sia, è originariamente contraddittoria (ossia è essa stessa espressione del nichilismo); sì che la verità – la struttura della Necessità – è lo spettacolo che appare necessariamente, intramontabile, nell'eterno apparire dell'ente – eterno apparire che è *questo* attuale apparire dell'ente, *questo*, in cui l'accadimento del mortale, l'isolamento della terra e la storia dell'Occidente appaiono.

Lasciandosi raggiungere e avvolgere dall'isolamento della terra, *La struttura originaria* si persuade invece che se l'apparire « attesta », nella struttura originaria, l'aprirsi di orizzonti dell'apparire della non verità, questa « attestazione » sia insieme « attestazione » che in tali orizzonti la verità non appare. Isolando la terra dalla verità della terra, quando si guarda che cosa appare, non si può riconoscere che la verità accompagna (o contrasta) ogni spettacolo che appare. Questo libro, che pure compie un passo essenziale nell'esclusione che la fenomenologia pura (cioè isolata dalla struttura originaria) sia in grado di stabilire ciò che autenticamente appare, si lascia poi ancora guidare dalla fenomenologia pura nella determinazione del contenuto dell'apparire della non verità (si lascia cioè raggiungere dall'isolamento della terra che affida la fenomenologia a sé stessa), e va alla ricerca delle condizioni che rendono possibile il non apparire della verità (ossia rendono possibile che la struttura originaria, pur essendo struttura delle costanti del campo persintattico, sia peraltro una struttura non persintattica, cioè qualcosa che non è necessario che appaia in ogni apparire). Ed è inevitabile che le condizioni rinvenute siano solo apparenti (cioè sia solo apparente la soluzione dell'aporia) – anche se tale rinvenimento è del tutto conseguente alla decisione inconsapevole di dare, su questo punto, l'ultima parola alla fenomenologia pura.

Il paragrafo 23 del capitolo x è intitolato: « Soluzione dell'aporia: le costanti metasintattiche ». Il principio di fondo di questa soluzione è che la struttura originaria non è determinazione

una possibilità. Cioè nella verità, in cui la non verità appare come negata, appare un tempo in cui la non verità è come non negata: la verità è negazione della non verità anche in quanto la non verità appartiene a questo tempo, ma all'interno di questo tempo la non verità è come non negata, e in questo suo essere non negata appare all'interno della verità che la nega. Il limite de *La struttura originaria*, qui, sta, come si è visto, nell'intendere il tempo della non verità (il passato e il futuro) come l'apparire di una dimensione *in cui* la verità *è assente*, e *in cui*, dunque, la non verità (che appare come non negata) non è contrastata dalla verità (anche se si tratta di una verità non testimoniata, assente *dal linguaggio*): il limite *non* sta nell'affermare che, nella verità, la non verità è attuale come negata. (E se la negazione della non verità non è semplicemente il senso, il significare della negazione, ma è il linguaggio, la testimonianza in cui tale senso si esprime, allora è vero anche che la non verità è attuale, come un passato o una possibilità non solo come non negata, ma nemmeno come investita e contrastata dal linguaggio che testimonia la verità).

Quando, dunque, a partire da *Essenza del nichilismo*, si afferma che la non verità non è soltanto un passato o un futuro, ma domina sulla terra e anzi continua ad accrescere il suo dominio, questa affermazione non smentisce (come potrebbe sembrare), ma *determina* l'affermazione de *La struttura originaria* che la non verità è attuale come negata. È cioè *all'interno della verità*, dove la non verità è attuale come negata, che appare il dominio attuale e l'accrescersi del dominio della forma concreta della non verità, cioè il dominio dell'alienazione dell'Occidente.

Ne *La struttura originaria*, infatti, la negazione della verità, ossia la relazione tra l'universalità e la specificità (o individualità) della negazione, è considerata (a partire dal cap. I, par. 4, al cap. IX, parr. 2-5; ma, poi, lungo tutta l'indagine) come un sistema concreto, il cui rapporto con l'accadimento storico-fattuale della negazione è posto però solo indeterminatamente. Questa indeterminatezza non è accidentale, ma deriva essenzialmente dal senso della strutturazione dell'originario. Infatti, se ogni negazione della verità è un significato che appare come tale nella verità, tuttavia, che esso sia il significato che dà senso a certi eventi-empirico-fattuali – gli eventi costituiti da ciò che viene chiamato il linguaggio e le opere degli uomini e dei popoli –, questo è il risultato di una *interpretazione*, non è un contenuto che appare nello stesso modo in cui appare il significato e l'evento. All'interno della struttura originaria della Necessità, cioè, che un significato, e quindi anche il significato in cui consiste una certa negazione della verità, sia il significato di un certo evento empirico-fattuale – sia cioè il significato di qual-

cosa che immediatamente appare come avente un proprio significare, ma diverso da tale significato – è un *problema* (è un nesso che, nell'originario, appare, appunto, problematico). L'interpretazione è la volontà che il problema non sussista, ossia è la *decisione* di trattare l'evento storico-empirico come segno del significato. È per questa decisione che l'immediato significare dell'evento empirico-fattuale è unito a un significato ulteriore e, in questa unione, appare come linguaggio e opera dei mortali. Ad esempio, l'isolamento della fenomenologia dell'originario è una negazione della verità, e questa negazione è un significato che appare nella verità. Ma che tale significato sia il significato di quegli eventi empirico-fattuali, ossia di quegli oggetti che vengono chiamati « i libri di Husserl », questa è una decisione dell'interpretazione, ossia è il risultato della decisione di collegare certi eventi empirici a certi significati, in base a un determinato sistema di regole (cfr. *Essenza del nichilismo*, parte II[a]).

Un altro esempio. Pensare e vivere la terra come il luogo in cui le cose escono e ritornano nel niente è una negazione della verità, e questa negazione è un significato che appare nella verità. Ma che questo sia il significato di un certo insieme estremamente complesso di eventi empirico-fattuali (che come tali appaiono già come aventi un proprio significato: forme, volumi, colori, suoni, ecc., e loro trasformazioni), ossia che questo insieme sia ciò che viene chiamato « civiltà dell'Occidente », questo è daccapo il risultato di una interpretazione, di una volontà di porre, tra (*inter*) l'evento empirico e il comprendere, il significato che fa comprendere (*pret*, φράζει) il senso dell'evento. L'« Occidente », di cui si parla in *Essenza del nichilismo* e negli scritti successivi, è *il contenuto di una interpretazione*: l'Occidente appare, nella verità, in quanto esso è contenuto della interpretazione, non come determinazione distinta dall'interpretazione. Il *risultato* dell'interpretazione è, per la verità, un problema, e nella verità appare come problema, ma l'esistenza dell'interpretazione non è per la verità un problema, ma un « fatto » che appare e che anzi è il fatto che raccoglie in sé la totalità dei fatti empirici. Come volontà di unire significati diversi, l'interpretazione è quindi essa stessa l'apertura di un più ampio significato. È di questo più ampio significato che la verità *stabilisce la struttura* – la struttura della civiltà occidentale –, scendendo al di sotto di ciò che, nell'interpretazione, l'Occidente mostra di sapere di sé stesso. (Questo stabilire non è a sua volta una interpretazione, ma è un tratto della Necessità: se l'Occidente è ciò che si mostra nell'interpretazione, allora è necessità che l'Occidente sia la terra del nichilismo, cioè della negazione della verità). *Nell'interpretazione*, l'Occidente è coscienza, appa-

degli uomini o degli dèi (e in cui appare l'alienazione dell'operare). I millenni della storia scorrono al suo interno.

Nella Necessità di questo suo senso, il pensiero non è gesto, atto, opera, azione, ma il luogo in cui sopraggiunge ogni gesto, atto, opera, azione (i quali, nella loro essenza, sono la *persuasione*, la *volontà*, la *fede* di gestire, agire, operare). È anzi, il pensiero, il luogo in cui sopraggiunge la terra, ossia tutto ciò che può sopraggiungere. In quanto è l'apparire di tutto ciò che appare, esso non sopraggiunge e non si allontana, perché il sopraggiungere e l'allontanarsi significano l'entrare nell'apparire e l'uscire da esso. Il pensiero non è il gesto e il lampo, ma la ferma volontà del cielo, in cui procedono e si alternano le costellazioni dell'essere, gli eterni astri del « Sentiero della Notte » (gli eterni astri della vicenda del mortale e della storia dell'Occidente) e, se è necessario che si manifestino, gli eterni astri del « Sentiero del Giorno ». E anche ciò che nel linguaggio dei mortali viene chiamato « i nostri pensieri », « i nostri sentimenti », « i nostri stati d'animo », « i nostri atti di volontà » sono essi stessi astri eterni dell'essere, che entrano ed escono dalla volta eterna dell'apparire, ossia dal cerchio stabile in cui consiste il senso autentico del pensiero. Non guidati o voluti da uomini o da dèi (quindi nemmeno dal dio di *Gesù*), appartengono alla terra, che è accompagnata dal Destino attraverso la volta dell'apparire. La volta del cielo, come lo stabile suolo, non ha alcuna « agilità » – non è un *agere*, un « mettersi in movimento », uno spiccare il volo. Ogni volo si compie al suo interno, e non è « spiccato », cioè distaccato dal Destino che conduce nell'apparire gli astri eterni dell'essere.

Ma la necessità che questo sia il senso autentico del pensiero è la necessità che il pensiero sia l'apparire della struttura originaria della Necessità. Uno dei tratti emergenti di questo libro è che il pensiero è *struttura* – in un senso del tutto estraneo allo strutturalismo (anche per motivi cronologici: *La struttura originaria* viene pubblicata nello stesso anno della *Antropologia strutturale* di Lévi-Strauss). È attraverso un'ispezione empirica, cioè un'operazione scientifica, che lo strutturalismo perviene al rilevamento di certe strutture costanti nel comportamento dei gruppi sociali. Ne *La struttura originaria* il pensiero, in quanto apparire, è struttura, perché nella struttura originaria della Necessità *l'apparire include originariamente sé stesso nel proprio contenuto* (ossia nella totalità degli enti che appaiono). La Necessità non è tale senza questa originaria autocomprensione dell'apparire (cfr. cap. II, parr. 11-23). Appunto a questi paragrafi de *La struttura originaria* si riferisce *Essenza del nichilismo* (« La terra e l'essenza dell'uomo », XVII). Autocomprensione o « autocoscienza ».

10. CHE COSA SIGNIFICA PENSARE

La struttura originaria muove anche un passo decisivo lungo il cammino che porta al tramonto il concetto occidentale di « pensiero ». Per l'Occidente il pensiero è « gesto », « atto », « azione », « operazione ». È anzi il gesto nella sua assoluta purezza e agilità. Il gesto è qualcosa che sopraggiunge (*gestus* è da *gerere*, « far sì che qualcosa sia compiuto »), cioè vien fatto, sospeso, rifatto, ripetuto, comandato. Il pensiero è così, come tale, la più precaria e instabile delle cose. Può anche pensare l'eterno, ma il pensiero è un atto che va e viene, si interrompe, è oggetto di volontà. « *Noi* » dicono gli abitatori dell'Occidente « vogliamo pensare ». Anche quando l'idealismo intende il pensiero come « atto puro » o pensiero trascendentale, il pensiero conserva un tratto essenziale del gesto: l'agilità dell'autoproduzione. E nella metafisica classica e moderna, il pensiero di Dio è immutabile non in quanto pensiero, ma in quanto divino. L'immaginazione dei mortali associa il pensiero alla luce del lampo o di una serie di lampi nella notte del non pensare: una luce che può essere più o meno lunga, ma che ha la precarietà dell'intermittenza, dove si tende a identificare un primo e un ultimo termine della serie. Prima, l'oscurità che precede la nascita del mortale, poi l'oscurità della morte. Per la teologia cristiana, l'anima – il soggetto del pensare – è immortale, ma è creata nel tempo e viene sostenuta nella vita eterna dalla volontà di Dio. Senza questa volontà, anche l'anima si spegnerebbe, come ogni lampo.

Al di fuori del nichilismo dell'Occidente, il senso essenziale del pensiero è l'apparire del Tutto. E l'apparire è eterno, come ogni ente. Ed è l'apparire della propria eternità. L'apparire eterno non è qualcosa che vada cercato lontano: è anzi il più vicino: anzi è la dimensione rispetto alla quale le cose possono essere dette lontane o vicine. In questo senso, è l'apparire *attuale*; ma non perché questa attualità abbia qualcosa a che vedere col senso occidentale dell'« atto ». L'apparire attuale è l'apparire che appare: se è detto « attuale », la sua « attualità » indica il suo differire dall'apparire che rimane nascosto. (E quest'ultimo è proprio l'apparire dove il Tutto *non* appare nascondendosi – questo apparire nascondendosi è appunto l'apparire attuale –, ma appare nella ricchezza concreta e piena delle sue determinazioni: cfr. *Essenza del nichilismo*, « Il sentiero del Giorno », XVII sgg.). *Questo* attuale apparire del Tutto è l'apparire che da millenni e già da sempre e per sempre illumina il Tutto. *Questo*, in cui appare il nostro mondo, e la storia dell'Occidente, e l'intera vicenda dei mortali. *Questo*, che non è opera

intesa non come ciò cui è affidato il costituirsi della struttura originaria della Necessità, ma come una *possibilità* (parr. 31-34). Globalmente, il discorso che questo libro conduce su questo punto è che se l'apparire della Necessità è la struttura della ferma unità triplice dell'apparire (cap. III), tuttavia è possibile una *riflessione* su questa struttura, e anzi una « serie » di riflessioni (cap. V, parr. 6-16). È in questa seconda parte del discorso che ne *La struttura originaria* ricompare quel concetto del pensare come « gesto », « atto », che, pure, è proprio il senso di fondo di questo libro a mettere radicalmente in questione.

Il capitolo V è del tutto esplicito nell'affermare che, nello sviluppo della serie delle riflessioni, *permane la stessa struttura*, ossia permane il « giudizio originario » come autoaffermazione della struttura originaria (par. 17). (Dire infatti che nello sviluppo della serie permane la stessa struttura è dire che questa struttura è il luogo in cui sopraggiunge la serie). Ed è altrettanto esplicito nell'affermare che lo sviluppo della serie non riguarda la *forma* della totalità dell'apparire (ossia la forma dell'apparire in quanto totalità), ma il *contenuto* di questa totalità (parr. 2, 16, 21, 27) – ossia che ciò che sopraggiunge nella serie delle riflessioni, non è l'apparire in quanto totalità dell'apparire, ma in quanto contenuto di tale totalità. Ciò che invece in questo capitolo non viene determinato è come lo sviluppo della serie delle riflessioni sulla struttura originaria possa riguardare soltanto il contenuto e non la forma della totalità dell'originario, se tale serie è, appunto, una serie di riflessioni *sull'*originario, e cioè una serie di dimensioni che si costituiscono, ognuna, come la *totalità* di ciò che appare. La struttura originaria è la totalità dell'apparire: il sopraggiungere, nella serie, di una *riflessione* sulla struttura originaria è quindi il sopraggiungere di un apparire che è la nuova dimensione totale dell'apparire. Il concetto di permanenza (nello sviluppo della serie della riflessione) della forma della totalità è così in contraddizione col concetto del sopraggiungere della riflessione sull'originario. Ma è appunto in questo secondo concetto che l'originario diviene il contenuto di un « gesto ». La forma della totalità dell'apparire, cioè l'apparire in quanto totalità (che in *Essenza del nichilismo* viene chiamato « apparire trascendentale ») è impossibile che sia un sopraggiungente; è necessità che esso sia il luogo in cui è ricevuto e da cui si congeda tutto ciò che sopraggiunge e va via.

Lo sviluppo della serie *possibile*, in cui l'unità triplice dell'apparire appare e in cui quest'ultimo apparire a sua volta appare, e così via, è allora necessità che non sia uno sviluppo della *riflessione sull'unità* triplice dell'apparire dell'originario, bensì uno sviluppo dell'*analisi del contenuto* di tale unità. Non sopraggiunge il nuovo gesto che comprende all'interno di sé ciò che era la totalità dell'apparire, essendo esso, ormai, la nuova totalità, che potrà essere a sua volta ricompresa in un gesto più ampio; ma è all'interno della ferma volontà dell'unità triplice dell'apparire che si sviluppa l'analisi di ciò che questa volta racchiude. Non una nuova luce (o una serie di nuove luci sempre più estese) *sulla* luce dell'originario, non nuovi cerchi sempre più ampi tracciati attorno ai tre cerchi identici e reciprocamente comprendentisi dell'unità triplice dell'apparire; ma lo sviluppo dell'analisi della struttura interna della ferma luce dell'originario, cioè dei tre cerchi dell'originario. Non è la volta dell'apparire che si sposta più in alto o è ricompresa in una volta più alta, ma sono i tratti del contenuto da essa protetti che si fanno più articolati e più ricchi. Se infatti, nella struttura della Necessità, l'identità di A_1, A_2, A_3 esclude ogni *regressus in indefinitum* nell'autofondazione dell'originario, l'analisi può rilevare che in tale identità, strutturantesi come coscienza dell'autocoscienza, la coscienza che è *contenuto* dell'autocoscienza è *la stessa* coscienza *dell'*autocoscienza, sì che la coscienza dell'autocoscienza è coscienza della coscienza che ha come contenuto la coscienza dell'autocoscienza. In questo modo, accade certamente uno sviluppo, ma uno sviluppo che non è della riflessione dell'apparire *sull'*apparire dell'originario, ma è sviluppo dell'analisi che mostra come la coscienza della coscienza che ha come contenuto la coscienza dell'autocoscienza è *lo stesso* della coscienza dell'autocoscienza. L'analisi può svilupparsi senza limiti, ma proprio per mostrare come la molteplicità dei termini che sempre più numerosi sopraggiungono nell'originario, è *lo stesso* dell'unità triplice dell'apparire dell'originario. Se lo sviluppo della serie viene inteso non come sviluppo della *riflessione* sull'originario, ma come sviluppo dell'*analisi del contenuto* dell'originario (o se per « sviluppo della riflessione » si intende lo sviluppo dell'analisi di tale contenuto), allora tutto il capitolo V si libera dalla contraddizione sopra rilevata.

II. LE NECESSITÀ DELL'OCCIDENTE E LA NECESSITÀ

Il fondamento di ogni errare è l'isolamento della terra dalla Necessità in cui la terra si inoltra. Isolata dalla Necessità, cioè dalla struttura originaria del Destino in cui resta determinato il senso di ogni ente, l'astro eterno della terra appare come un niente, proprio perché è voluto come il tutto sicuro con cui i mortali hanno a che fare (cfr. *Essenza del nichilismo*, « La terra e l'essenza dell'uomo »). Il nichilismo dell'Occidente è la

guida dall'interno, e che quindi non ha il carattere di una « necessità » cui il divenire debba sottostare, ma di una « ipotesi » che attende dal divenire stesso la propria verifica. In questa ipoteticità, che guida dall'interno il divenire cedendo alle sue indicazioni, si fonda la scienza moderna e l'organizzazione tecnologica della terra.

La Necessità che incomincia ad essere testimoniata ne *La struttura originaria* è divisa da un abisso dalle « necessità » dell'Occidente. Non è la volontà di dominare il divenire, che si fonda sulla forma originaria della volontà di potenza, cioè sulla volontà che il divenire sia e le cose siano disponibili all'essere e al niente. Al di fuori dell'isolamento della terra, la Necessità è l'apparire dell'accordo inviolabile tra ogni cosa e il suo essere; non è una forza che si impone e domina il divenire, ma è l'apparire dell'autonegazione della negazione di ciò che essa dice e quindi è l'apparire dell'alienazione della fede che vuole l'esistenza del divenire delle cose e l'isolamento della terra. Solo al di fuori della storia dell'Occidente è possibile la testimonianza della Necessità. Le « necessità » dell'Occidente sono destinate al tramonto. E se « filosofia » non significa il mettersi in cammino verso la verità, muovendo dalla non verità e camminando lungo i sentieri interrotti della non verità – ma anche: se « filosofia » non significa un processo di trasformazione reale dell'uomo e del mondo, che conduca dalla non verità alla verità, o dalla verità alla verità, o dal problema alla soluzione provvisoria del problema, ma significa la cura (φύλαξ) per il chiarore della Necessità (se si riconduce σοφία a σαφήνεια), la cura che si esprime nella testimonianza della Necessità –, allora solo al di fuori dell'Occidente (e della dominazione di tutta la terra da parte dell'Occidente) la filosofia è possibile, e con essa viene compiuto il primo passo lungo il « Sentiero del Giorno ».

La Necessità, che già da sempre si apre al di fuori dell'isolamento della terra e della storia dell'Occidente, non è una dottrina che passi da uno a un altro, e non è nemmeno qualcosa di « capito » da uno o da molti. In quanto « capita » da uno o da molti diventa semplicemente la « prospettiva » di uno o di molti, qualcosa cioè che non può essere la Necessità. La testimonianza della Necessità può avere un « ascolto ». Ma se nell'ascolto la Necessità appare come tale, l'ascoltante non può essere « uno di noi », un mortale o un dio, non può essere « il mio prossimo ». Se la Necessità non può essere ciò che « uno » ha scoperto, e che dunque sta entro i limiti dello sguardo di quest'uno, la Necessità non può essere nemmeno ciò che « un altro » o « altri » ascoltano. Se nell'ascolto la Necessità appare come tale, l'ascoltante non può essere che la Necessità stessa. L'ascoltarsi è daccapo il suo apparire.

12. NOTE

Composta nei primi mesi del 1979, questa Introduzione non fa menzione di *Destino della necessità* (cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980), pubblicato un anno dopo. Ma il lavoro di composizione di questo libro, iniziato quasi dieci anni prima, si era interrotto appunto per la preparazione della seconda edizione de *La struttura originaria*, che nel primitivo progetto editoriale sarebbe dovuta uscire prima di *Destino della necessità*. Questo, solo per avvertire che se nella presente Introduzione mancano riferimenti espliciti alle tematiche di *Destino della necessità*, questo libro costituisce per altro il clima, chiaramente avvertibile, all'interno del quale questa Introduzione è stata composta.

Il senso della relazione tra i *contenuti* dei due libri può essere invece così formulato: *La struttura originaria* indica la struttura originaria della *Necessità* alla quale si riferisce *Destino della necessità*.

Il testo di questa seconda edizione de *La struttura originaria* riproduce il testo della prima edizione (Ed. La Scuola, Brescia, 1958). I capitoli, da quindici, sono diventati tredici, perché il quinto è stato unito al primo e il settimo al sesto. Le aggiunte più consistenti sono i capoversi che nel punto a) del paragrafo 11 del capitolo IV seguono i primi due capoversi, e l'ultimo capoverso del paragrafo 10 del capitolo XIII. Lo scopo di queste e di tutte le altre aggiunte è stato di chiarire il linguaggio che è proprio de *La struttura originaria*, non di riportarlo al linguaggio degli scritti successivi. Anche tutti gli altri ritocchi – di modifica o di riduzione del testo della prima edizione – hanno questo intento. I paragrafi 2-11 del capitolo XII (corrispondente al X della presente edizione) sono stati aboliti perché il risultato cui essi tentavano di pervenire era già stato correttamente e adeguatamente conseguito nel paragrafo precedente. È stato modificato anche il contenuto del paragrafo 9 del capitolo V (corrispondente al par. 9 del capitolo VI della prima edizione).

Per agevolare il riscontro tra le due edizioni diamo qui di seguito un indice comparato, dove la sequenza dei paragrafi della prima edizione vien messa in corrispondenza con la sequenza dei paragrafi nella seconda. (Nelle citazioni di passi di altri miei scritti, dove erano citati passi de *La struttura originaria*, si è adottato il riferimento all'indice di questa seconda edizione). Alla sinistra della barretta è indicato il capitolo e il paragrafo della prima edizione; alla destra, ciò che gli corrisponde nella presente edizione. Ad esempio, VIII,15/VI,14 significa che al capi-

LA STRUTTURA ORIGINARIA